Xenophontisches und Platonisches Bild des Sokrates

Von

Dr. Emma Edelstein

Dr. Emil Ebering
Berlin 1935

Mit freundlichen Grüßen E. E. 18. XI. 35

Xenophontisches und Platonisches Bild des Sokrates

Von

Dr. Emma Edelstein

Dr. Emil Ebering
Berlin 1935

Inhalt.

	Seite
Einleitung	5— 6
Xenophontisches Bild des Sokrates	7—20
Platonisches Bild des Sokrates	21—62
Vergleich des xenophontischen und platonischen Sokratesbildes	63—77
Analyse der Memorabilien des Xenophon	78—137
Analyse der Apologie des Xenophon	138—150

Einleitung.

In der Literatur zur sokratischen Frage ist immer wieder versucht worden, aus Xenophon und Platon den geschichtlichen Sokrates zu rekonstruieren. Auf Grund bestimmter philosophischer und literarischer Voraussetzungen wurde die größere historische Zuverlässigkeit des Xenophon oder des Platon behauptet; es wurde versucht, xenophontische und platonische Gedanken von „echt sokratischen“ zu trennen. Die typisierende Darstellung wurde von der individuellen unterschieden, oder die Sokratesfigur gar als reine Fiktion angesehen.

Doch alle diese Urteile bleiben entweder allgemein oder beruhen auf einer willkürlichen Auswahl von Einzelheiten. Es fehlt bisher jede systematische Untersuchung darüber, wie Xenophon und wie Platon den Sokrates darstellen. Eine verbindliche Lösung der sokratischen Frage läßt sich aber nicht geben, bevor der Versuch gemacht ist, unabhängig von dem historischen und philosophischen Problem eine klare Vorstellung des xenophontischen und platonischen Sokratesbildes zu gewinnen.

Die Absicht dieser Arbeit ist es darum, im ersten Teil (Kapitel 1—3) zu untersuchen, wie Xenophon und wie Platon den Sokrates in allen Einzelheiten schildern, und welches Gesamtbild sie von ihm haben. Es soll gezeigt werden, was jedem von ihnen für das Leben und Sterben des Sokrates als bestimmend erscheint. Ein Vergleich der beiden Darstellungen soll die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Auffassungen deutlich machen. Eine Untersuchung über den historischen Sokrates aber ist nicht beabsichtigt. Der Vergleich des xenophontischen und platonischen Sokratesbildes kann nur vielleicht einen Hinweis darauf geben, ob Xenophon und Platon überhaupt als historische Quellen für Sokrates und seine Lehre zu verwerten sind.

Das Material für diese Untersuchung bilden die sokratischen Schriften des Xenophon und die platonischen Dialoge. Der Darstellung des xenophontischen Sokratesbildes sind die in Frage kommenden Schriften (Mem., Apol., Symp., Oec.,) als echt und einheitlich zu Grunde gelegt. Aber da man den historischen und literarischen Wert der Memorabilien und der Apologie stark bezweifelt, große Teile besonders der Memorabilien athetiert und die Apologie dem Xenophon überhaupt abgesprochen hat, schien es nötig, in einer besonderen Untersuchung (Kapitel 4—5) eine eingehende Analyse dieser beiden wichtigsten Schriften zu geben. Die Darstellung des platonischen Sokrates gründet sich auf die echten platonischen Schriften, soweit sie Angaben über Sokrates enthalten. Nur in kontroversen Fragen wird eine besondere Begründung für die Benutzung oder Außerachtlassung eines Dialoges gegeben werden.

Erstes Kapitel.

Xenophontisches Bild des Sokrates.

Xenophon spricht über Sokrates nur in einer bestimmten Gruppe von Schriften. Diese Werke sind ausdrücklich zum Zwecke der Darstellung des Sokrates geschrieben. Aber es genügt nicht, sie einzeln zu untersuchen und in ihrer Sokratescharakteristik mit einander zu vergleichen.[1] Denn dadurch werden zwar Unterschiede der Zeichnung in den einzelnen Werken sichtbar, aber es ergibt sich kein eindeutiges Gesamtbild. Und die Frage ist gerade, auf Grund welcher Gesamtvorstellung Xenophon denn die verschiedenen Schilderungen des Sokrates gibt. So soll im Folgenden versucht werden, vom Äußeren beginnend, eine Schilderung des Sokrates nach Xenophon zu geben, wie sie sich aus allen Aeußerungen seiner sokratischen Schriften ergibt.

Xenophon erzählt, das Gesicht des Sokrates sei dadurch bestimmt, daß die Augen stark aus dem Kopfe hervortreten

1. Eine Untersuchung dieser Art macht I. Bruns (Das literarische Porträt d. Griech., Berl. 1896, 361 ff.), um den xenophontischen Sokrates darzustellen. Dagegen vergleicht K. Joel (Der echte u. d. xenophontische Sokr., Berl. 1893 u. 1901) besonders die Memorabilien mit den übrigen Schriften Xenophons von vornherein mit einem anderen Ziel: er will den echten Xenophon von dem echten Sokrates trennen (I 6 ff.). Sonst ist kaum der Versuch gemacht worden, den xenophontischen Sokrates als solchen darzustellen, sondern von der Frage nach dem historischen Sokrates ausgehend wird der Bericht des Xenophon entweder ganz abgelehnt (vgl. H. Maier, Sokrates, Tüb. 1913, 13—77; Burnet, Greek Philos. I 1928, 147 ff.; Taylor, Varia Socratica, Oxf. 1911, 10; Ritter, Sokrates, Tüb. 1931, 31; A. K. Rogers, The Socratic Problem, Yale Univ. Press 1933), oder als brauchbare historische Quelle bewertet (Döring, Die Lehre d. Sokr. als soziales Reformsystem, Mü. 1895, Präf. 1; Stenzel, s. v. Sokrates, RE V_2 837 ff.; vgl. auch Überweg-Prächter, Gesch. d. Philos. I^{12} 1926, 133 ff.).

(Symp. V 5), daß die kurze, platte Nase weit nach oben geöffnete Nasenlöcher hat (Symp. V 6), daß der Mund von dicken, fleischigen Lippen gebildet wird (Symp. V 7). Außerdem ist Sokrates von schlechtem Wuchs, hat einen im Verhältnis zu seiner Gestalt zu dicken Bauch (Symp. II 19). Xenophon beschreibt ihn also als häßlich. Aber er spricht darüber nur in einem Zusammenhang, in dem er diese Häßlichkeit als grotesk schildern kann, in dem Sokrates selbst und seine Freunde sie zum Gegenstand ihrer Scherze machen. Da Kritobulos ihn verspottet, indem er ihn als den häßlichsten aller Silene bezeichnet, die in den Satyrspielen vorkommen (Symp. IV 19), macht Sokrates selbst seine „Schönheit" noch lächerlicher: er läßt sich ihretwegen in einen Wettstreit mit dem schönen und die Schönheit über Alles liebenden Kritobulos ein (Symp. V 1 ff.). Den Vergleich mit den Silenen nimmt er auf, aber er gibt ihm eine positive Wendung: die Silene stammen von Göttinnen ab, darum müssen sie schön sein; also ist er selbst schöner als Kritobulos (Symp. V 7/8). Sokrates weiß also, wie er aussieht und wie sein Äußeres auf andere wirkt, aber er fühlt sich dadurch in keiner Weise beeinträchtigt.

Da ihm die Mängel seines körperlichen Befindens bewußt sind, versucht er, etwas für die Pflege seiner Gesundheit zu tun. Während die anderen darüber lachen, daß er, ein alter, plumper, häßlicher Mann tanzen lernen will, ist es ihm ganz ernst damit (Symp. II 17). Denn er will gesünder sein durch körperliche Übung, will besser essen und schlafen. Deshalb lernt er gerade diese Art der Gymnastik, durch die der ganze Körper gleichmäßig durchgearbeitet wird. Er fühlt sich nicht durch sein Alter geniert, mit Anderen zusammen sich zu üben (Symp. II 18). Es stört ihn auch nicht, daß sein Freund Charmides ihn eines Morgens in seinem Hause tanzend angetroffen hat, denn er will dünner werden (Symp. II 19). Das hat er dem Charmides, der einen Schreck bekommen und gefürchtet hat, Sokrates sei verrückt geworden, ebenso erklärt wie jetzt den Freunden. Er vernachlässigt also seinen Körper nicht, ebenso wenig wie er andere Leute lobt, die sich um ihr körperliches Befinden nicht kümmern (Mem. I 2. 4). Er ist überzeugt, daß schwächliche Menschen, die für ihren Körper etwas tun, kräftiger werden als solche, die von Natur zwar stark sind, ihren Körper aber ver-

nachlässigen (Mem. I 6. 7). So ist er selbst durch Abhärtung fähig geworden, alle Anstrengungen auszuhalten, und gegen äußere Einflüsse unempfindlich zu sein. (Mem. I 6. 7; I 2. 1). Daher braucht er nicht, wenn es kalt ist, mehr als Andere zu Haus zu bleiben, oder wenn es heiß ist, sich den Schatten zu erkämpfen, ebenso wenig wie er durch Fußschmerzen gehindert ist, zu gehen, wohin er will (Mem. I 6. 6). Auch hat er sich nicht angewöhnt, wegen der Hitze oder Kälte seine Kleidung zu wechseln, sondern trägt Sommer und Winter das gleiche einfache Kleid und hat weder Sandalen noch ein Untergewand (Mem. I 6. 2; I 2. 5). Sokrates ist also bemüht, körperlich geübt und vollkommen abgehärtet zu sein.

Im Essen und Trinken ist er von größter Enthaltsamkeit und Anspruchslosigkeit (Mem. I 6. 2), denn er hält es für göttlich, keinerlei Bedürfnisse zu haben, für dem Göttlichen am nächsten, so wenig wie möglich zu brauchen (Mem. I 6. 10). Er ißt nur so viel, wie er vertragen kann, denn er glaubt, daß übermäßiges Essen übermäßige Beschwerden verursacht (Mem. I 2. 4). Er ist der Meinung, daß, je größer Hunger und Durst sind, desto geringer das Verlangen ist nach dem, was es gerade nicht gibt (Mem. I 3. 5; I 6. 5). Er ißt, was gesund ist und kräftig macht, was leicht zu beschaffen und billig ist (Mem. I 6. 5). Auch ist ihm jedes Getränk recht, denn er trinkt nicht, wenn er keinen Durst hat (Mem. I 3. 5). Nimmt er aber einmal eine Einladung zu einem Gastmahl an, dann vermeidet er es ohne Mühe, sich zu betrinken, was doch den meisten Menschen so schwer fällt (Mem. I 3. 6). Auch bei dem Gastmahl, bei dem Xenophon ihn schildert, vertritt er die Meinung, daß man nicht mehr trinken soll, als einem bekömmlich ist (Symp. II 25/6). Und wenn man sich in kleinen Bechern bedächtig einschenken läßt, wird man nicht vom Wein überwältigt betrunken, sondern nur umgestimmt durch ihn, mehr zu Scherzen aufgelegt (Symp. II 26). So wird Sokrates selbst durch den Wein gelöster und kühner. (Symp. VIII 24).

Wie er seine körperlichen Bedürfnisse im Essen und Trinken also aufs äußerste beschränkt, ist er auch in erotischer Beziehung von größter Zurückhaltung (Mem. I 2. 1; I 3. 14). Doch betont er besonders, etwas von der Liebe zu verstehen (Mem. II

6. 28). Ja, er weiß keine Zeit seines Lebens, in der er nicht irgend jemanden geliebt hätte (Symp. VIII 2). Aber seine „Liebe" ist von besonderer Art: er ist der Meinung, daß man schwerlich verständig bleiben kann, wenn man mit schönen Knaben Umgang pflegt (Mem. I 3. 8 u. 11—13). Er begehrt Menschen nicht wegen ihrer körperlichen Schönheit, sondern ihm liegt allein an ihrer für die ἀρετή wohlgebildeten Seele (Mem. IV 1. 2; Symp. VIII 8). Er glaubt, daß geistige Liebe viel mächtiger ist als körperliche, und daß ohne wirkliche Freundschaft keine wesentliche Beziehung zwischen Menschen möglich ist (Symp. VIII 12—13). Denn während die Schönheit des Körpers sehr bald nicht mehr begehrenswert erscheint, wird der Geist mit der Zeit immer verständiger und liebenswerter (Symp. VIII 14—15). Durch eine rein körperliche Beziehung geraten die Menschen in Unfreiheit, durch geistige Gemeinschaft gewinnen sie. Denn der, der seinem Geliebten beibringt, was man tun und sagen muß, wird von ihm geachtet, während der, der nur den Körper des anderen begehrt, immer als Bettler erscheint (Symp. VIII 23; 25). Doch wer bestrebt ist, aus einem Geliebten einen guten Freund zu machen, muß selbst ἀρετή üben, um dadurch den anderen zur ἀρετή zu führen (Symp. VIII 27/28).

Wie aber die Art des Sokrates, „verliebt" zu sein, eine andere ist als die gewöhnliche, gewinnt er seine Freunde auch anders als andere Menschen. Zwar setzt er sich mit seiner ganzen Person dafür ein, daß der, für den er sich interessiert, ihn liebt, wie er ihn liebt, daß jener begehrt, mit ihm zusammen zu sein, wie er das Zusammensein mit ihm wünscht (Mem. II 6. 28). Er ist auch bestrebt, dem zu gefallen, der ihm gefällt (Mem. II 6. 29), aber er bewegt den Anderen zum Bleiben nicht durch körperliche Berührung. Vielmehr glaubt er, man könne wie die Sirenen durch Zaubergesänge die Menschen betören, so daß sie bleiben und einem lauschen (Mem. II 6. 31). So weichen seine Freunde Tag und Nacht nicht von seiner Seite, weil er sie, wie er scherzhaft sagt, durch Liebesmittel und Zaubergesänge in Bann hält (Mem. III 11. 16/17). Man kann Freunde nach seiner Ansicht nicht zufällig gewinnen, sondern muß ihnen nachjagen wie der Jäger dem Hasen (Mem. III 11. 5—15). Sokrates selbst kennt sich wohl aus in der Jagd nach schönen Knaben und

bietet Anderen seine Hilfe dafür an (Mem. II 6. 28). Ja, er hält es für einen wesentlichen Teil seiner Aufgabe, die Menschen zusammenzuführen, die zu einander passen, ihnen — wie sich selbst — die richtigen Freunde zu suchen. Darum antwortet er auf die Frage, was er in der Welt vor allem für wertvoll halte, nicht im Scherz, wie die Anderen glauben, sondern ganz ernsthaft: die Kunst des Kuppelns (Symp. III 10 ἐπὶ μαστροπείᾳ). Er erklärt, warum ein Mensch, der diese wenig geachtete Kunst wirklich versteht, von so großem Wert ist (Symp. IV 56—63). Wer nämlich Menschen kennt, die einander helfen können, und sie zu gegenseitigem Interesse zu veranlassen versteht, der vermag Städte mit einander zu befreunden und glückliche Ehen zu stiften; er ist also ein wertvoller Besitz für Städte, Freunde und Verbündete (Symp. IV 64).[2] Wenn daher Sokrates selbst jemandem helfen will, einen neuen Freund zu gewinnen, erzählt er nur dann Gutes über ihn, wenn er wirklich gut ist. Denn er glaubt, nur auf diese ehrliche Art eine wirkliche Freundschaft stiften zu können, gerade so wie Freiwerberinnen nur dann Menschen wirklich verbinden, wenn sie der Wahrheit entsprechend Gutes über sie sagen und sie nicht fälschlich loben (Mem. II 6. 36). Sokrates aber führt nicht nur die Menschen zusammen, die zueinander passen, sondern er führt sie auch zu den Dingen hin, die ihnen gemäß sind, er ist auch darin ein Kuppler (Symp. VIII 42 σύ με . . . μαστροπεύσεις πρὸς τὴν πόλιν Und wie er in diesem doppelten Sinne ein Kuppler für die Anderen ist, ist er auch sein eigener Kuppler (Symp. VIII 5 σὺ μαστροπὲ σαυτοῦ), indem er immer die richtigen Vorwände findet, um nur mit den Menschen wirklich zusammen zu sein, die ihm entsprechen, und nur zu dem Zeitpunkt, der ihm recht ist (Symp. VIII 5).[3] Dabei sucht er sie nicht danach aus, ob sie arm sind

2. vgl. zu dieser Stelle v. Fritz, Rh. M. 84, 1935, 26/7; 38.

3. vgl. Fritz (a. O. 30/1), der auf die Scherzhaftigkeit der ganzen Szene Symp. VIII hinweist, aber selbst sagt, „daß ein ganz klein wenig Ernst mitschwingt“. Sicher ist der Vergleich des Sokrates mit einem μαστροπός ebenso halb im Scherz gemacht wie der mit einer μαῖα im platonischen Theätet (150b), aber sicher ist auch der Sinn des Vergleiches ein ernster (vgl. u. S. 32). Aus der Zusammenstellung der einzelnen xenophontischen Angaben über Sokrates wird deutlich, wie mir scheint, daß auch sonst im Symposion scherzhaft dargestellte Züge in den anderen Schriften ernsthaft als Eigenschaften des Sokrates hingestellt werden.

oder reich, ob sie Athener sind oder Fremde — obwohl er sich immer seiner Liebe zu Athen bewußt ist (Symp. VIII 41) — sondern allein danach, ob sie ihm gefallen, ob sie ernsthaft um die ἀρετή bemüht sind (Symp. IV 44; Apol. 17; Mem. I 2. 60). Er ist dankbar, wenn man ihm einen Menschen zuführt, der ihm wertvoll erscheint (Symp. IV 63). Denn Freunde sind ihm der wertvollste Besitz (Mem. III 11.7; I 6. 14; I 2. 7); ein guter Freund ergänzt all das, was einem fehlt, er hilft einem nach Kräften, setzt sich mit Rat und Tat für einen ein (Mem. II 4. 6 u. 4. 1—7). Als höchster Lohn für sein Zusammensein mit seinen Freunden gilt dem Sokrates daher die Überzeugung, daß sie seine Ansichten teilen und ihr Leben lang mit ihm wie unter einander befreundet bleiben (Mem. I 2. 8).

Die Freunde des Sokrates kommen nicht zu ihm, um eine bestimmte Kunst von ihm zu lernen, Redner vor dem Volke oder Richter zu werden, sondern allein, um tüchtige Männer zu werden, fähig, zu ihrem Hause, ihren Verwandten und ihrem Gesinde, zu ihren Freunden, ihrer Stadt und den Bürgern das richtige Verhältnis zu haben (Mem. I 2. 48). Um sie dazu zu erziehen, um von der Sorge um sie und seine Stadt durch nichts abgelenkt zu werden, setzt Sokrates all seine Kräfte ein, lebt er ohne äußere Bedürfnisse und Ansprüche (Mem. I 6. 9). Und wie er sie nicht auf einen bestimmten Beruf vorbereitet, sondern nur zur ἀρετή erzieht, so übt er selbst keinen Beruf (Mem. III 11. 16), um nur der ἀρετή zu dienen.

Aber nicht allein seine Freunde will er zur ἀρετή führen, sondern alle Menschen, die ihm begegnen. Darum sagt er in aller Öffentlichkeit seine Meinung, und jeder, der will, kann ihm zuhören (Mem. I 1. 10). Darum geht er immer da hin, wo er die meisten Leute zu treffen hofft: früh morgens kommt er in die Wandelhallen und Gymnasien, wenn sich der Markt belebt, ist er dort zu sehen, und auch den Rest des Tages sucht er da zu sein, wo er mit recht vielen Menschen zusammentrifft (Mem. I 1. 10; Oec. VII 1). Er geht nicht nur in die Volksversammlung, sondern auch zu privaten Zusammenkünften (Mem. III 7. 7 u. 3). Er führt seine Unterhaltungen mit Menschen aller Stände, mit jungen Aristokraten (Mem. I 2. 35; I 3. 8; IV 2. 1 u. ö.) wie mit Handwerkern (Mem. I 2. 37; III 10. 1; 10. 6 u. ö.). Seine Feinde

behaupten, er habe die Leute durch sein ewiges Gerede schon ganz zermürbt (Mem. I 2. 37). Denn er redet immer dasselbe und immer über die selben Dinge (Mem. IV 4. 6; IV 2. 21); und zwar sind es die menschlichen Dinge, die allein er für wichtig, für erforschenswert und für dem Menschen erforschbar hält (Mem. I 1. 12—16). Dabei interessieren ihn vor allem die Angelegenheiten und Meinungen lebendiger Menschen; die ἀρετή einer lebenden Frau ist ihm mehr als die einer von Zeuxis gemalten (Oec. X 1); was ein Anderer von sich erzählt, ist ihm interessanter als jeder Agon (Oec. VII 9). Denn es scheint ihm unmöglich, daß die Menschen, bevor sie sich selbst und alles, was ihr Wesen angeht, erkannt haben, im Stande sind, die Welt und ihr Geschehen zu begreifen, in dem ja ein höheres göttliches und darum für Menschen überhaupt nicht faßbares Gesetz waltet. Mit dieser Überzeugung stellt er sich in bewußten Gegensatz zu aller früheren Philosophie, deren Denken auf die Naturerkenntnis konzentriert war (Mem. I 1. 11—16; I 2. 31; IV 7. 6). Sokrates redet also immer nur über menschliche, d. h. über ethische Fragen, über Frömmigkeit, Schönheit, Gerechtigkeit, Vernünftigkeit, Tapferkeit, Staat, Bürger, Herrschaft, Herrscher und andere Dinge, die man in ihrem Wesen erkannt haben muß, um ein guter und tüchtiger Mensch zu sein (Mem. I 1. 16). Aber obwohl es seine Absicht ist, die Menschen zur ἀρετή zu führen, indem er ihnen die Schwierigkeit der menschlichen Probleme zum Bewußtsein bringt, gibt er sich doch nie als Lehrer der ἀρετή aus (Mem. I 2. 3). Dadurch betont er seinen Gegensatz zu den Sophisten; für ihn ist ἀρετή nicht irgend einem Fachwissen vergleichbar, das man gegen Lohn lehren kann (Mem. I 2. 7—8). Seine Unterweisung soll kein bestimmtes Wissen vermitteln sondern den ganzen Menschen erziehen.

Es kommt ihm darum vor allem darauf an, die Menschen zu überzeugen von dem, was er sagt. Seine Fähigkeit, die Leute durch das Gespräch dahin zu bringen, daß sie einer Meinung mit ihm sind, ist ungewöhnlich groß (Mem. IV 6. 15). Er kann eine Untersuchung nicht führen, bevor er nicht durch Fragen festgestellt hat, wie weit seine Hörer mit ihm übereinstimmen (Symp. IV 56). Und er kann sie nicht überzeugen, bevor er nicht das Falsche aus ihnen herausgeholt hat. So fragt er unablässig

nach allen Dingen, obwohl er selbst die Antworten geben könnte (Mem. I 2. 36), und obwohl er auf der anderen Seite gern bereit ist, alles, was er selbst weiß, den Anderen mitzuteilen (Oec. II 14; Mem. IV 7. 1). Er will die Menschen allmählich zu der Einsicht bringen, daß sie nichts wissen von dem, was sie zu wissen glauben. Darum verwickelt er sie in ein Netz von Fragen, aus dem sie nicht mehr heraus können. Ihre anfänglich sehr bestimmten Antworten werden immer unsicherer, bis sie selbst nicht mehr glauben, was sie am Anfang gesagt haben und ganz sicher zu wissen schienen (Mem. IV 2. 19). Sie können nicht nur die gestellte Frage nicht beantworten, sondern sehen nirgends einen Ausweg aus ihrer vollkommenen Verwirrung (Mem. IV 2. 23); sie glauben schließlich, überhaupt nichts zu wissen (Mem. IV 2. 39), und das war ja die pädagogische Absicht des Sokrates.

Weil ihm nicht so sehr an dem inhaltlichen Resultat eines Gespräches liegt wie an der erzieherischen Wirkung auf den Mitunterredner, ist die Art seines Vorgehens nicht immer die gleiche gegenüber verschiedenen Menschen (Mem. IV 1. 3). Er richtet sich beispielsweise danach, ob sie eingebildet sind auf ihre guten Anlagen, so daß sie keiner Erziehung zu bedürfen glauben (Mem. IV 1. 3), ob sie meinen, durch ihren Reichtum etwas Besonderes zu sein (Mem. IV 1. 5), ob sie sich auf ihr Wissen etwas zugute halten (Mem. IV 2. 1), ob sie sich in leerem Widerspruch zu ihm befinden (Mem. IV 6. 13), oder ob sie geneigt sind, ihm bei einer längeren Ausführung zu folgen (Mem. IV 6. 15). Bei Leuten, die schwierig zu behandeln sind, geht er sehr behutsam vor, indem er ihnen nur indirekt seine Absicht deutlich macht (Mem. III 5. 24). So lange er einen starken Widerstand des Anderen zu überwinden hat, versucht er nur ganz allmählich, an ihn heranzukommen. Zunächst spricht er bloß in seiner Gegenwart, aber mit anderen Leuten, über Dinge, die jenen angehen (Mem. IV 2. 1—2); erst wenn er ihn sich geneigter gemacht hat, läßt er sich in ein Zwiegespräch mit ihm ein (Mem. IV 2. 8). Indem er dem Anderen dabei zunächst scheinbare Komplimente sagt, macht er ihn williger, ihm wenigstens zuzuhören (Mem. IV, 2. 9; III 6. 2). Schließlich beginnt er, ihn mit seinen Fragen einzukreisen; aber um seinem Gesprächspartner klar zu

machen, wie wenig er über die Dinge nachgedacht hat, die er zu beherrschen glaubt, und ihn doch nicht zu verstimmen, sagt er fortwährend: „natürlich hast du dir überlegt" (Mem. III 6. 5; 6. 10;. 6. 13), „natürlich hast du dir darüber den Kopf zerbrochen" (Mem. III 5. 23). Erst wenn er einen Menschen ganz gewonnen hat, bringt er ihn nicht mehr in Verwirrung sondern führt ihm ohne Umschweife aufs genaueste aus, was er zu wissen für nötig hält (Mem. IV 2. 40). Sokrates ist also ein vollkommener Pädagoge, der auf die Eigenart des Gesprächspartners mit psychologischem Verständnis eingeht.

Seine Unterhaltung besteht mehr im Fragen als im Aufstellen von Behauptungen oder gar von Lehrsätzen. Wenn er seine Gefährten nicht des Nichtwissens überführt, versucht er, durch Frage und Antwort mit ihnen zusammen eine Definition des zur Rede stehenden Gegenstandes zu finden, indem er das Richtige aus ihnen herausfragt und also auch zu einem richtigen Ergebnis kommt (Mem. IV 6. 4; 6. 6). Um seine Ansichten zu bestätigen, belegt er sie mit Beispielen aus dem Mythos (Symp. VIII 28; Apol. 26); oder er benutzt einzelne Aussprüche berühmter Dichter, um dadurch seine Meinung zu erläutern und zu stützen (Mem. I 2. 56; III 1. 4; 2. 1; IV 6. 15 u. ö.). Für eigentlich lernbar und also lehrbar aber hält er nur bestimmte Dinge, jedes Handwerk, jede Fertigkeit (Mem. I 1. 7; III 1. 2—3; Oec. XIX 16); was man jedoch außer diesen praktischen Fähigkeiten haben muß, und was diese erst wirklich wertvoll macht, Verständnis und Glück, ist einem durch seine guten Anlagen gegeben, ist etwas Göttliches (Oec. XXI 11). Obwohl er glaubt, daß man ein bestimmtes Wissen haben muß, um dem praktischen Leben gewachsen zu sein, und obwohl er selbst ein vielseitiges Wissen besitzt — er versteht etwas von Geometrie (Mem. IV 7. 3), von Astronomie (Mem. IV 7. 5.) und Physik (Mem. IV 7. 7) — legt er doch solchem Fachwissen an sich keinen Wert bei, sondern nur insofern, als es von praktischem Nutzen ist. Auf den Gebieten, auf denen er nichts weiß, gibt er seine Unkenntnis offen zu und ist immer bereit, selbst etwas zu lernen (Symp. II 16; 20; Oec. VII 2 u. ö.). Wenn er, was häufig geschieht, um Rat gefragt wird (Oec. II 1; 9; Symp. III 2 u. ö.), gibt er gern Auskunft, soweit er dazu im Stande ist, schickt aber die Leute

möglichst zu den auf dem betreffenden Gebiet Sachverständigen (Mem. IV 7. 1; Oec. II 16; III 14—15). Er ist der Meinung, daß Nachdenken über Einzelfragen einen nur davon ablenkt, über die allein wichtigen, die menschlichen Probleme nachzudenken (Mem. IV 7. 3 u. 5). Sokrates vermittelt also nicht in erster Linie ein bestimmtes Wissen, sondern seine Gespräche sollen die Menschen anregen, über sich selbst und die ἀρετή nachzudenken. Sie sollen erzieherisch wirken, und Sokrates glaubt, durch solche Gespräche eine größere Wirkungsmöglichkeit zu haben als durch jede andere Tätigkeit. Darum ist er auch nicht politisch tätig, obwohl er die Politik für überaus wichtig hält, sondern er will möglichst viele Menschen, die er dazu für geeignet hält, zu Politikern erziehen (Mem. I 6 15; Symp. VIII 42).

Der Eindruck, den seine Unterhaltungen machen, ist ein sehr verschiedener. Diejenigen von seinen Unterrednern, die ihm nicht wohlgesinnt sind und seine erzieherische Absicht verkennen, ärgern sich darüber, daß er ihnen ihre Fehler zeigt und sie widerlegt (Mem. I 2. 47; 2. 37). Sie fühlen sich durch seine vielen Fragen verspottet, haben das Gefühl, daß er sie nur fragt, um ihre Antworten auf jeden Fall zu widerlegen, während er selbst ihnen über seine Meinung niemals Rede steht (Mem. IV 4. 9). Sie gehen erzürnt von ihm fort, um nie mehr ein Wort mit ihm zu sprechen (Mem. IV 2. 40), oder finden, daß er ein törichter Schwätzer ist und nichts weiß (Mem. I 1. 5), daß es eines reichen Mannes nicht würdig ist, sich überhaupt mit ihm einzulassen (Symp. IV 32). Die Dinge, mit denen er sich beschäftigt, scheinen ihnen lächerlich und voller Spitzfindigkeit (Symp. VI 6; 8). Dagegen werden die Menschen, die die Absicht des Sokrates begreifen, seine treuesten Schüler und versuchen, ihm nachzueifern (Mem. IV 2. 40). Sie wissen, daß er durch seine Fragen diejenigen, die alles zu wissen meinen, züchtigen und zur Besinnung bringen will (Mem. I 4. 1). Sie erkennen, daß er den Menschen wohlgesinnt und von großem Nutzen ist, daß Alle, die mit ihm zusammenkommen, als bessere Menschen von ihm fortgehen (Mem. IV 8. 10; IV 1. 1).

Aber Sokrates, der dem Reden und der Unterredung einen so hohen Wert beimißt, ist der Überzeugung, daß das, was man sagt, nur dann wirkungsvoll ist, wenn es in Einklang steht mit

dem, was man tut. Denn etwas Rechtes sagen Viele, die doch Unrechtes tun, wer aber das Rechte tut, kann kein Ungerechter sein (Mem. IV 4. 10). Darum will Sokrates nicht nur durch seine Worte erzieherisch wirken, sondern auch durch sein Tun den Anderen ein Vorbild sein, dem sie nacheifern sollen (Mem. I 3. 1; IV 4. 10—11 u. ö.). So geht er in keiner Situation seines Lebens von dem Grundsatz ab, allein so zu handeln, wie es recht ist. Er tut weder in seinem privaten Leben je einem Menschen Unrecht, noch macht er sich irgend einer Handlung schuldig, die für den Staat ein Schaden wäre (Mem. I 2. 63; IV 4. 11). Er handelt immer so, wie die Gesetze es fordern, auch wo er sein Leben dabei aufs Spiel setzt (Mem. IV 4. 4; I 2. 32; 1. 18).

So tut er alles um des Guten willen. Er will nichts für sich gewinnen, weder äußere Ehren, noch Geld. Denn wer Lohn nimmt, begibt sich nach seiner Meinung in Abhängigkeit, kann nicht mehr tun und sagen, was er will, und umgehen, mit wem er will (Mem. I 2. 6; 6. 5). Darum lebt Sokrates als armer Mann, ohne das als Degradierung zu empfinden und ohne den Reichen um seines Reichtums willen zu bewundern (Symp. III 9; IV 44; Oec. II 2—4).

Auch ist Sokrates ein frommer Mensch, der die Götter des Staates anerkennt und ihren offiziellen Kult pflegt. Er bringt Opfer dar in seinem Hause wie auf den öffentlichen Altären (Mem. I 1. 2; 2. 64; 3. 1—3; Apol. 11) und ist überzeugt, daß das geringe Opfer des Armen nicht weniger wert ist als das große des Reichen (Mem. I 3. 3), denn allein auf die fromme Gesinnung kommt es an. Er glaubt an die Allwissenheit, Allmacht und Allgegenwart der Götter (Mem. I 4. 18; 1. 19). Darum betet er nur um das Gute, ohne etwas Bestimmtes zu erbitten, denn die Götter müssen am besten wissen, was gut für ihn ist (Mem. I 3. 2). Sie haben die ganze Welt zum Besten des Menschen geschaffen (Mem. IV 3. 2—17; II 3. 18—19; I 4. 4—18), man kann ihnen vertrauen. Aber man muß Ehrfurcht haben vor ihrer Größe, vor dem, was sie dem Menschen zu wissen versagen, und was man darum auch unerforscht lassen soll (Mem. I 1. 8; 1. 12). Höchstens durch die Mantik können und müssen die Menschen versuchen, das von den Göttern zu erfahren, was sie von sich aus nicht wissen können (Mem. I 1. 1; IV 3. 12;

IV 7. 10).[4] Das künden die Götter ihnen auf verschiedene Weise: durch Vogelflug, Stimmen, Wahrzeichen, Opfertiere, aus denen besonders begnadete Menschen die Zukunft zu erkennen vermögen (Mem. I 1. 9; 1. 3; Apol. 12/3). So ist Sokrates selbst von den Göttern in höchstem Maße ausgezeichnet, da er nicht nur, wenn er eine bestimmte Frage stellt, sondern immer eine Stimme vernimmt, die ihm anzeigt, was er tun und lassen soll (Mem. IV 3. 12; I 1. 4; Apol. 12—13; Symp. VIII 5 ironisch). Dieser göttlichen Stimme, die ihn niemals getäuscht hat, weder in seinen persönlichen Angelegenheiten, noch in denen seiner Freunde (Mem. I 1. 4), folgt er immer, auch dann noch, als sie ihn davon zurückhält, sich auf seine Verteidigung vorzubereiten (Mem. IV 8. 5; Apol. 4). Er vertraut dem Gotte, der ihm durch sie zu bedeuten scheint, daß es besser für ihn ist, jetzt zu sterben; er erklärt sich diesen göttlichen Willen damit, daß er bis dahin besser gelebt hat als jeder Andere, in dem Bewußtsein, stets fromm und gerecht gewesen zu sein (Apol. 5; Mem. IV 8. 6), daß das aber mit vorschreitendem Alter nur nachlassen kann (Mem. IV 8. 8; Apol. 6). Dagegen wird das von Gott bestimmte Ende für ihn wie für seine Freunde das leichteste sein, und der Zeitpunkt des Todes ist nicht sehr verschieden von dem durch sein Alter auch sonst gesetzten (Apol. 27). Sokrates weiß zudem, daß es nicht darauf ankommt, Anerkennung in dieser Welt zu finden, sondern allein darauf, Recht zu behalten vor der Ewigkeit (Apol. 29). Daß er in diesem Sinne Recht behalten wird, daß er immer das Rechte getan und Andere zum Rechten geführt hat, ist ihm gewiß (Apol. 26; Mem. IV 8. 10). Auch deshalb braucht er um seine Apologie nicht besorgt zu sein (Mem. IV 8. 4; Apol. 3—4) und kann heiter und gelassen in den Tod gehen (Apol. 33; Mem. IV 8. 1).

Der Tod des Sokrates ist also nicht, wie manche Leute meinen, ein Beweis gegen sein Daimonion (Mem. IV 8. 1), ebenso wenig wie die Art seiner Verteidigung törichte *μεγαληγορία*

4. So hat Sokrates, da Xenophon selbst ihn einmal um einen Rat gebeten hat, geglaubt, die Verantwortung nicht übernehmen zu können, und ihn darum an das Delphische Orakel gewiesen. Und als Xenophon ihm den Spruch des Gottes mitteilte, hat er ihm geraten, das zu tun, was der Gott ihm befohlen habe. (Anab. III 1. 4—7).

ist (Apol. 1). Gegen diese falsche Meinung sucht Xenophon ihn zu verteidigen, wie er auch sonst zeigt, daß die Leute mißverstehen, was Sokrates tut und sagt, daß sie über ihn lachen, wo es ihm ernst ist (Symp. II 17; III 10), ihn zu ernst finden, wo sie Scherz erwarten (Symp. VIII 41),[5] und wiederum den Ernst nicht verstehen, der oft in seinem Scherz liegt (Mem. IV 1. 1). Sie halten ihn für töricht, wo er weise ist (Mem. I 1. 5), für gottlos, wo er aus tiefster Frömmigkeit handelt (Apol. 11—13), und wenn sie schon eine seiner Fähigkeiten zugeben, übersehen sie andere, die mindestens ebenso wichtig sind (Mem. I 4. 1).

Nach Xenophons Meinung ist also die Einstellung des Sokrates zu seiner Verteidigung und zu seinem Tode durch die gleichen Motive bestimmt wie sein ganzes Leben, durch Frömmigkeit und Rechttun, durch weise Überlegenheit und Demut vor den Göttern.

So schließen alle Einzelzüge, die Xenophon in Erinnerung hat, sich zu einem einheitlichen Bilde des Sokrates zusammen. Aus der Art, in der Sokrates sich seiner Häßlichkeit bewußt ist und über sie scherzt, scheint ihm seine Überlegenheit deutlich ebenso wie aus der Anspruchslosigkeit in allen körperlichen Bedürfnissen; er sieht die Selbstbeherrschung, mit der Sokrates seine Leidenschaften unterdrückt, die Energie, mit der er so lebt, wie es seiner Gesundheit am zuträglichsten ist. Er erkennt die edle Gesinnung des Sokrates, der Freundschaft höher achtet als Liebe, der die Kunst, die richtigen Menschen zusammen zu führen und die Menschen auf die richtigen Dinge hin zu lenken, die Kunst des Kuppelns, vor allem schätzt und versteht. Er begreift den Nutzen der Gespräche, die Sokrates ausschließlich über ethische Probleme führt, er erkennt die erzieherische Absicht, die Sokrates stets damit verfolgt, er bewundert seine pädagogische Fähigkeit, sein psychologisches Verständnis, sein sicheres Urteil. Ihm scheint nicht nur das Reden, sondern auch das Tun des Sokrates den gleichen erzieherischen Wert zu haben.

Xenophon selbst faßt den Eindruck, den er von Sokrates hat, so zusammen: „er war so fromm, daß er nichts ohne den Willen der Götter tat, so gerecht, daß er keinem auch nur den

---

5. vgl. o. S. 8; 11, 3.

geringsten Schaden zufügte, sondern jedem, der ihm begegnete, in höchstem Maße nützte, so beherrscht, daß er nie das Angenehmere dem Besseren vorzog, so verständig, daß er nicht fehlte in seinem Urteil über Gut und Schlecht, ohne dabei eines Anderen zu bedürfen, fähig, solche Dinge durch das Wort auszudrücken, fähig aber auch, Andere zu prüfen und in ihren Fehlern zu widerlegen und zur ἀρετή und καλοκἀγαθία zu bringen. Durch all diese Eigenschaften war er so, wie nur der beste und glücklichste Mensch sein kann" (Mem. IV 8. 11). Und dieses vollkommene Leben wird gekrönt durch den großartigsten Tod, den je ein Mensch gestorben ist (Mem. IV 8. 2).

Nach Xenophon ist Sokrates also ein Mensch, dessen Leben einen beispielhaften Wert hat für alle Menschen. Er handelt und spricht in pädagogischer Absicht. Er wirkt nicht durch ungewöhnliches Wissen oder durch eine neue Lehre, sondern dadurch, daß er alle Eigenschaften in sich vereinigt und realisiert, die ein Mensch haben muß, der in höchstem Sinne ἀρετή besitzt.

Zweites Kapitel.

Platonisches Bild des Sokrates.

In allen platonischen Dialogen außer in den Nomoi ist Sokrates am Gespräch beteiligt oder wenigstens als Zuhörer anwesend, wenn auch nicht in jedem Dialog gleich viel über ihn ausgesagt wird und außer der Apologie keine Schrift ausdrücklich zur Darstellung des Sokrates geschrieben ist. Doch können wiederum nicht die einzelnen Darstellungen der einzelnen Dialoge verselbständigt werden, denn dadurch wird immer nur deutlich, daß Sokrates im Phaidon etwa anders gezeichnet ist als in anderen Schriften.[1] Es entstehen einzelne Bilder, deren Unterschiede faßbar sind, aber es bleibt unsicher, ob Platon denn nicht eine Gesamtvorstellung von Sokrates hat, die für alles bestimmend ist, was er über ihn sagt. Ebenso wenig genügt eine allgemein gehaltene Wiedergabe des Eindruckes, den man aus den platonischen Schriften von Sokrates gewinnt.[2] Es läßt sich aber auch nicht eine bestimmte Gruppe „sokratischer Gespräche" aussondern, wenn das platonische Sokratesbild als Ganzes deutlich werden soll.[3] Denn die zur Charak-

---

1. Eine solche Sokrateszeichnung nach einzelnen Dialogen gibt Bruns (a. O. 213 ff.). Dabei scheint es ihm allerdings unmöglich, „sich eines dieser Bilder vorzustellen, ohne es durch die anderen zu ergänzen", denn „jedes dieser Porträts ist auf das andere abgestimmt" (a. O. 305). Dagegen versucht G. Rudberg (Symbola Osloenses VII 1928, 24 ff.) eine der Entwicklung Platons parallele Wandlung des Sokratesbildes in den einzelnen Dialogen zu zeigen. Sein Aufsatz gibt aber nur eine Skizze, keine eingehende Interpretation. Vgl. u. S. 61.

2. Wilamowitz (Platon² I 1920, 95) entwirft ein Gesamtbild des Sokrates, ohne seinen allgemeinen Eindruck weiter zu begründen; vgl. auch Friedländer, (Platon I 1928, 147 ff.) und die Darstellung von Ritter und Rogers. Dupréel (La Légende Socratique, Brux. 1922) hält die Sokratesdarstellung des Platon wie des Xenophon nur für literarische Fiktion.

3. So beschränkt H. Maier (a. O. 103 ff.) seine Untersuchung auf das

teristik des Sokrates gemachten Angaben sind ja nicht an eine Reihe früher Gespräche oder überhaupt an bestimmte Schriften gebunden. So ist in dem sicher spät verfaßten Theätet viel über Sokrates enthalten. Es soll darum im Folgenden versucht werden, ungeachtet der chronologischen Folge oder der inhaltlichen Zusammengehörigkeit der platonischen Schriften, aus allen Angaben, die von Platon ausdrücklich zur Charakteristik des Sokrates gemacht oder als Motive seines Handelns und Denkens angeführt werden, das Bild des platonischen Sokrates entsprechend dem des xenophontischen zusammenzusetzen.[4]

Das Äußere des Sokrates ist ungewöhnlich. Mit seinem unschönen Gesicht, seiner breiten, platten Nase, seinen sehr seitlich, weit auseinander stehenden Augen (Theät. 143e) erinnert er an Silensfiguren, an den Satyr Marsyas (Symp. 215b) oder gar an einen breiten, flachen Rochen (Men. 80a). Aber Sokrates selbst scheint nicht zu wissen, wie er aussieht.[5] Er legt auf sein Äußeres keinen Wert. Gewöhnlich läuft er so vernachlässigt umher, daß es seinen Freunden auffällt, wenn er einmal gebadet ist (Symp. 174a). Nur zu besonderen Gelegenheiten zieht er Sandalen an und macht sich schön (Symp. 174a). Sonst trägt er immer das gleiche Gewand und geht meist barfuß (Phaidr. 229e), ohne Rücksicht auf die Jahreszeit und den Ort seines Aufenthaltes (Symp. 220a/b).

Problem: Sokrates in den sokratischen Gesprächen des Platon und versteht darunter nur die „persönlichen Socratica“ (Apol. Krit. Symp.); dagegen hat schon K. Joel (Gesch. d. Philos. I 737) mit Recht betont, daß eine „sokratische Periode“ des Platon eine durch kein antikes Zeugnis gestützte moderne Konstruktion ist; vgl. auch Stenzel (RE V $_2$ 868); Friedländer (a. O. 156 ff.).

4. Dabei kann zunächst nicht berücksichtigt werden, an welchem Punkt sokratische und platonische Gedanken sich scheiden (vgl. Stenzel, RE a. O. 867). Auch muß vorläufig unerörtert bleiben, ob der platonische Sokrates wirklich dem historischen gleichzusetzen ist (Taylor, Proc. of the Brit. Acad. 1917/18, 97 ff.; ders., Varia Socratica IX—X; Burnet, Ausg. d. Phaid., Oxf. 1911, XI ff.; ders., The Socratic doctrine of the soul, 1916); vgl. aber u. S. 62.

5. Den Theätet, der ihm ähnlich sehen soll, begrüßt er mit den Worten: „Komm einmal her, Theätet, damit ich mich genau betrachte, was für ein Gesicht ich eigentlich habe“ (Theät. 144 d). Er will nicht sehen, wie Theätet aussieht, ob wirklich eine Ähnlichkeit besteht, sondern er will das Gesicht des Anderen als Spiegel benutzen, in dem sein eigenes Aussehen ihm vor Augen geführt wird. Das hat nur Sinn, wenn er nicht weiß, wie er aussieht.

Während die meisten Menschen auf Essen und Trinken großen Wert legen, kann Sokrates Hunger gut ertragen, wenn es nötig ist (Symp. 219e), wie er sich andererseits freuen kann, wenn es gutes Essen gibt (Symp. 220a); aber er ist nicht abhängig davon. Auch gegen das Trinken ist er gleichgültig (Symp. 176c), er trinkt nur, wenn man ihn dazu nötigt (Symp. 220a), und kann dann mehr vertragen als alle übrigen Menschen, ohne je betrunken zu werden (Symp. 214a, 220a). Ebenso wenig tut Sokrates von sich aus etwas zu seiner Erholung. Er macht niemals einen Spaziergang oder eine Reise (Phaidr. 230d; Krit. 52b), obwohl er sehr empfänglich ist für die Schönheit der Natur, wenn man ihn einmal vor die Stadt hinausführt (Phaidr. 230b/c).

Ungewöhnlich und wunderlich ist sein Verhalten in vieler Beziehung. Ein Gespräch, das er unterwegs mit einem Begleiter gehabt hat, führt er zu Ende, auch wenn er längst am Ziel seines Weges ist (Prot. 314c), oder er versinkt plötzlich in Nachdenken, bleibt zurück und bittet den Anderen, inzwischen weiterzugehen (Symp. 174d, 175b). In solcher Versunkenheit, in der er das Bewußtsein für Zeit und Ort verliert (Symp. 220c/d), darf man ihn nicht stören (Symp. 175b). Er wird davon nicht müde, ebenso wenig wie ein noch so langes Gespräch ihn ermüden kann (Symp. 223d).

Sonderbar ist vor allem das Tun des Sokrates. Durch eine innere Stimme wird er von bestimmten Dingen, die er vorhat, zurückgehalten (Apol. 31d). Sie leitet ihn nicht nur bei einzelnen belanglosen Handlungen (Apol. 40a), sondern sie gibt ihm seherische Kraft für sein eigenes Leben (Phaidr. 242c) und für die richtige Einschätzung von Menschen, denen er begegnet (Theät. 142c, 151a; Phaidr. 278e).[6] Auf seine Fähigkeit des Vorhersagens beruft er sich im Scherz (Symp. 198a), aber auch im Augenblick des höchsten Ernstes (Apol. 39c/d; Phaid. 84e—85b). Auch für die seltsame Art seiner Tätigkeit ist das Daimonion entscheidend. Es hindert ihn daran, sich in die Politik zu begeben (Apol. 31d; Rep. VI 496c). Niemals bemüht

6. Die im Theages vertretene abweichende Auffassung vom Daimonion bleibt hier unberücksichtigt, da die Echtheit dieses Dialoges sehr zweifelhaft erscheint. Vgl. darüber und über die im Theages vertretene Anschauung ausführlich Friedländer (a. O. II 147 ff.).

er sich um öffentliche Ämter, ja er weiß mit den primitivsten politischen Formen nicht Bescheid (Gorg. 473e—474a). Auch an äußeren Ehrungen liegt ihm nichts, er tritt sie ohne weiteres an Andere ab (Symp. 220e). Eine große Menschenmenge meidet er, wenn irgend möglich (Symp. 174a). Er spricht immer nur in einem kleinen Kreise oder mit einzelnen Menschen (Gorg. 474a). Aber er unterhält sich mit jedem, der ihm begegnet (Apol. 29d, 30a/b, 36c). Ja, er geht den ganzen Tag umher, nur um mit den Menschen in Berührung zu kommen (Apol. 30a), redet auf dem Markt, bei den Ständen (Apol. 17c), sitzt überall dabei und läßt den Leuten keine Ruhe (Apol. 31a). Nie ist er zu Haus, nie hat er Zeit, sich um die eigentliche Politik und um seine eigenen Angelegenheiten zu kümmern (Apol. 23b), und doch versucht er, einen möglichst großen Einfluß auf die Athener auszuüben, deren Schicksal ihm vor allem am Herzen liegt (Apol. 30a). Aber im Gegensatz zu den Sophisten nimmt Sokrates keinerlei Lohn für seine Tätigkeit (Apol. 31b/c, 33a/b; Euthyphr. 3d). Daher bleibt er, der von Hause aus kein Geld hat,[7] arm (Apol. 31c, 23b, 36d, 37c, 38b; Rep. I 338b; Lach. 186c; Krat. 384b), so daß seine Freunde ihm ihre Hilfe anbieten (Apol. 38b; Krit. 45b; Rep. I 337d). Und im Gegensatz zu anderen Menschen fühlt Sokrates sich von dieser Armut in keiner Weise bedrückt.

Sonderbar wie das Verhalten und die Beschäftigung ist endlich auch das Wesen des Sokrates. Er ist bekannt dafür, daß er selbst als alter Mann noch schönen Knaben nicht widerstehen

---

7. Sein Vater ist Sophroniskos, über den Platon nichts weiter sagt (Euthyd. 297 e), seine Mutter, Phainarete, ist Hebamme (Theät. 149 a). Er stammt also von einfachen Leuten. Die Herkunft des Sokrates von Sophroniskos wird noch erwähnt Hipp. mai 298 b. Da aber die Argumente für die Unechtheit dieses Dialoges sehr schwerwiegende sind (vgl. Horneffer, De Hipp. mai. qui fertur Platonis, Gött. 1895; Bruns a. O. 347/9; Pohlenz, Aus Platos Werdezeit, Berl. 1913, 123—8, der den Dialog in aristotelische Zeit setzt; D. Tarrant, The Hipp. mai. attributed to Plato, Cambr. 1928; dazu Pohlenz, Gnom. 1931, 300 ff.) bleibt die Schrift in dieser Arbeit unberücksichtigt. Auffallend ist die Übereinstimmung des Einleitungssatzes (Hipp. mai. 281 a *διὰ χρόνου ἡμῖν κατῆρας εἰς τὰς Ἀθήνας*) mit der Einführung des Hippias-Gespräches bei Xenophon (Mem. IV 4. *διὰ χρόνου γὰρ ἀφικόμενος . . . Ἀθήναζε*). Über die Wichtigkeit dieses Gespräches innerhalb der Memorabilien vgl. u. S. 125 ff.

kann (Men. 76c; Charm. 154b, 155d; Prot. 309a; Symp. 213c; Phaidr. 227c/d). Er behauptet sogar, nichts Anderes zu verstehen als die Dinge, die mit Eros zusammenhängen (Symp. 177d), in jeder Beziehung schlecht und untauglich zu sein außer in der Fähigkeit, sehr schnell einen Liebenden und einen Geliebten zu erkennen (Lys. 204b/c). Von seiner Unfähigkeit und Untauglichkeit (Phaidr. 234e) spricht Sokrates auch sonst in übergroßer Bescheidenheit. Er behauptet, ein sehr schlechtes Gedächtnis zu haben, und daher einer längeren Rede nicht folgen zu können (Prot. 334c). Was er früher einmal gehört hat, weiß er angeblich nicht mehr (Men. 71c; Phaidr. 235d). Seine eigene Redefähigkeit bestreitet er ganz oder hält sie doch für sehr gering (Phaidr. 262d), so daß es ein Leichtes sei, ihm zu widersprechen (Symp. 201c). Menschen, die in schwierigen Fragen von ihm Rat haben möchten (Lach. 180c, 184c, 189a/b, 200c), versichert er, nichts von dem zu verstehen, was sie wissen wollen (Lach. 186e). Er betont, überhaupt kein Lehrer im gewöhnlichen Sinne (Apol. 33a), jedenfalls aber nicht im Stande zu sein, jemandem etwas verständlich zu machen (Rep. III 392d). Vielmehr glaubt er, selbst der Lehrer zu bedürfen (Phaid. 99c; Symp. 207c; Lach. 201a; Rep. I, 338b; Euthyd. 272b/c, 274b; Krat. 428b, 440d/e; Euthypr. 5a ff, 9a, 15e—16a).[8] Noch als älterer und alter Mann schämt er sich dessen nicht, obwohl er weiß, daß er sich dadurch lächerlich macht (Euthyd. 272c). Er macht Fehler aus Unwissenheit (Gorg. 488a; Phaidr. 235c), er kann nur gemeinsam mit dem, der ihn fragt, nach einer Antwort auf die gestellte Frage suchen (Charm. 165b; Gorg. 506a; Krat. 391a). Sehr oft ist er selbst ganz ratlos (Lach. 200e; Euthyd. 293a; Lys. 222e), ja er sucht absichtlich, das Gespräch auf solche Gegenstände zu lenken, die ihm unklar sind (Prot. 348c; Parm. 130c). Aus dem Verlauf einer Untersuchung wird ihm deutlich, daß er nichts weiß. Eine Entscheidung traut er sich nicht zu (Charm. 169a). Gegen die gefundenen Resultate ist er mißtrauisch (Krat. 428d; Lys. 218c). Seine *σοφία* erscheint ihm schlecht gegenüber der anderer Menschen (Symp. 175e; Charm. 175e—176a). Es quält ihn, daß ihm eigene und fremde Resultate

8. vgl. J. Stenzel, Plat. d. Erzieher, Lpz., 1928, 53 ff.

immer wieder entgleiten (Hipp. min. 376c; Euthyphr. 11d, 15b). In diesem Gefühl der Unfähigkeit empfindet Sokrates selbst seinen Gegensatz zu den anderen Menschen, die angeblich mehr verstehen als er. Er weiß, daß sie sich über ihn lustig machen (Euthyd. 278d; Phaidr. 236d). Aber es würde ihm nichts nützen, wenn er versuchen wollte, so zu reden wie die Anderen, er würde sich damit erst recht lächerlich machen. Er kann nur auf seine Art reden (Symp. 199a/b; Apol. 17c), auch wenn er dabei niemals zu einem faßbaren Resultat kommt (Rep. VI 506d). Er kann von seinen Reden nicht ablassen, es ist wie eine Krankheit, wie ein Eros, der ihn immer wieder überwältigt (Theät. 169b—c).

Aber sonderbar ist neben der Unsicherheit, die aus all diesen Äußerungen spricht, auch eine damit scheinbar unvereinbare Art von Überheblichkeit. Sokrates ist bekannt dafür, daß er selbst nie auf eine Frage antwortet, dafür aber Andere immer fragt und, wenn sie antworten, widerlegt (Rep. I 337e, 336c; Euthyd. 297b). Er sieht es darauf ab, daß seine Mitunterredner Dinge sagen, die sie eigentlich gar nicht meinen, und freut sich dann, wenn sie sich dadurch selbst widersprechen (Gorg. 461c, 482d—483a). Mit den Fragen, die er stellt, kreist er sie ein wie schlechte Brettspieler, die sich nicht mehr rühren können (Rep. VI 487b/c); er führt sie im Kreise herum (Euthyd. 291b; Gorg. 517c; Hipp. min. 373b) macht sie ganz verwirrt und betäubt (Men. 80a/b; Phileb. 20a). Im Laufe des Gespräches werden sie von der Aporie des Sokrates angesteckt (Charm. 169c; Men. 80a). Sie werden unsicher, weil sie nicht wissen, ob die Worte des Sokrates ernst oder scherzhaft gemeint sind (Gorg. 481b). Er verärgert sie dadurch, daß seine Untersuchung ergebnislos bleibt, was sie der Unernsthaftigkeit zuschreiben (Rep. I 336d), mit der er den Gang der Unterhaltung zu stören versucht (Rep. I 338d). Und doch können sie sich nicht gegen ihn wehren, weil sie wissen, daß er im Gespräch alle Menschen, auch die geschicktesten, zu besiegen vermag (Symp. 213e). Er zwingt sie, ihm Rede zu stehen, auch wenn sie es gar nicht wollen (Theät. 169a—c). Er lenkt mit Gewalt die Untersuchung von ihrem ursprünglichen Thema ab auf das Ziel hin, das allein ihn interessiert, auf die Menschen, mit denen er gerade redet; sie müssen

ihm schließlich über sich selbst Auskunft geben (Lach. 187e, 188b). Dabei erscheint das, was Sokrates sagt, den Mitunterrednern bedeutungslos (Symp. 221e; Gorg. 497b), oft ganz absurd (Gorg. 481b). Sie glauben, daß er sich ihnen gegenüber verstellt, und sind darüber ungehalten (Rep. I 337a), haben den Verdacht, seine Wunderlichkeit sei hochmütige Verachtung gegen sie (Symp. 216e). Fremden Menschen macht er sich verhaßt und verdächtig durch das, was er sagt (Apol. 23a, 21e, 28a). Menschen, die um seine Zuneigung werben, werfen ihm seine Überheblichkeit vor (Symp. 222a, 219c), sie schämen sich vor seiner Überlegenheit und verwünschen ihn, sie möchten von ihm fort, um nie mehr wiederzukommen, und fühlen sich doch unwiderstehlich von ihm angezogen (Symp. 216c). Sie hören aus seinem Munde, daß er kein Redner ist, und sind doch so bezaubert und ergriffen von seinen Worten wie niemals sonst von irgend einer Rede (Symp. 215d—e).

Platon zeichnet also die Gestalt des Sokrates als auffällig, sein Wesen als seltsam, seine Beschäftigung als sonderbar, seine Wirkung als zwiespältig. Die Menschen, die ihn nur nach ihrem unbefangenen Eindruck beurteilen, haben eine Vorstellung von seinem merkwürdigen Aussehen, sehen seine eigenartige Tätigkeit, spüren sein ungewöhnliches Wesen, aber sie können sich nicht einig darüber werden, ob sie ihn anziehend und bezwingend, oder abstoßend und verächtlich finden sollen; deutlich wissen sie nur das Eine: daß er überaus seltsam ist und die Menschen in Ratlosigkeit versetzt (Theät. 149a *ὅτι δὲ ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν*; Phaidr. 230c).

Immer wieder tritt die Seltsamkeit als das Beherrschende in der Sokrates-Darstellung des Platon hervor. Aber er stellt diese Atopie nicht nur als Tatsache fest, sondern er sucht sie auch in ihrem Wert zu verstehen und zu rechtfertigen. So enthüllt Alkibiades, der behauptet, als einziger Mensch vielleicht Sokrates geschaut zu haben, wie er in Wirklichkeit ist (Symp. 216e), und der nur in der Ekstase des Rausches einmal davon zu sprechen vermag (Symp. 217e), vor den Zuhörern wie das Geheimnis einer Mysterienweihe (Symp. 218b) den eigentlichen Sinn der *ἀτοπία* des Sokrates; er macht sie zum Leitmotiv seiner Lobrede auf

ihn (Symp. 215a, 221d). So gibt Platon aber auch sonst immer wieder Erklärungen für die Seltsamkeit des Sokrates.[9]

Das merkwürdige Aussehen des Sokrates wird als Symbol seines Wesens gefaßt. Alkibiades vergleicht es nicht einfach mit dem eines Silens, sondern mit dem von Silensfiguren. Wie diese nur außen als Silene gebildet sind, in ihrem Inneren aber Götterbilder enthalten, so ist Sokrates äußerlich unschön und silenhaft, dafür aber in seinem Inneren von um so wunderbarerer Bildung (Symp. 215a/b, 216d/e). Auf gutes Aussehen legt Sokrates keinen Wert, weil er der Überzeugung ist, daß allein innere Schönheit wahrhaft schön sein kann (Symp. 218e). So erscheint ihm auch ein anderer Mensch erst dann wirklich schön, wenn nicht nur sein Körper sondern auch seine Seele wohlgebildet ist (Charm. 154d/e; Prot. 309b/c).

Das absonderliche Verhalten des Sokrates hat seinen Grund darin, daß er in Wahrheit nur in der inneren Welt, nur in Gedanken mit sich selbst oder im Gespräch mit Anderen lebt. Darum bleibt er immer in der Stadt, denn Landschaft und Bäume können ihn nichts lehren, sondern nur die Menschen (Phaidr. 230d). Darum ist Essen und Trinken ihm gleichgültig, darum ist er unempfindlich gegen Hitze, Kälte und Anstrengung, unbekümmert um Zeit und Ort. Wer das begreift, wie Alkibiades, bewundert ihn deswegen, statt ihn lächerlich zu finden (Symp. 219d).

Auch die Seltsamkeit seines Tuns hat einen tiefen Sinn. Praktische Tüchtigkeit, soldatische Tapferkeit, Umsicht zeigt Sokrates nur da, wo er sich der Obrigkeit gegenüber verpflichtet fühlt, und wird dann anderen überragenden Menschen vergleichbar. Aber damit durchbricht er seine eigentliche Lebensform, die ihn von allen Menschen trennt und sich mit der keines anderen Menschen oder Heroen vergleichen läßt (Symp. 221c).[10] Er selbst empfindet diese Sonderstellung, aber er kann sie nicht aufgeben, weil er sich von Gott dazu bestimmt fühlt, den Menschen ein Beispiel zu sein (Apol. 23a/b).[11]

---

9. Friedländer (a. O. 104) verweist nur auf die Alkibiadesrede.
10. vgl. u. S. 36, 15.
11. So sieht Sokrates sich selbst, vgl. dazu u. S. 34, 13.

So erkennt er die Autorität des Staates zwar an und ist bestrebt, den Gesetzen zu folgen, so lange sie ihm mit dem Rechten in Einklang zu stehen scheinen; so beugt er sich ihnen selbst da, wo sie scheinbar gegen ihn sind, da er sie anerkannt hat, so lange sie für ihn waren (Krit. 51b; Apol. 28e). Aber er handelt ihnen zuwider, wenn er glaubt, daß sie etwas Unrechtes von ihm verlangen (Apol. 32b—d). So kann er auch seinen Kampf für das Rechte nicht als Politiker führen, er würde dabei sofort sein Leben aufs Spiel setzen, ohne etwas zu erreichen (Apol. 32a). Das also ist der Grund, aus dem seine innere Stimme ihn von der Politik zurückhält. Ihm liegt an äußeren Ehren nichts, sondern allein an der Reinheit seiner Seele (Gorg. 526d). Er ist aber auch darum kein Politiker, weil er glaubt, durch seine Worte immer nur den einen Menschen überzeugen zu können und für sich zu stimmen, mit dem er gerade spricht (Gorg. 474a). Dafür aber ist jeder ihm recht, denn es lohnt sich um jeden, der überhaupt den Willen hat, sich um die wesentlichen Dinge zu bemühen (Euthyd. 306c/d). Ihm liegt nichts daran, die Menge zu überreden, sondern er will die Seele jedes Einzelnen zu wirklicher ἀρετή führen (Apol. 30a/b); darum spricht er nicht in der Volksversammlung, obwohl er in seinen privaten Gesprächen nichts sagt, was er nicht auch öffentlich sagen könnte (Apol. 33b).

Überall sucht er nach Menschen, die wahre Weisheit besitzen, und zeigt denen, die sie fälschlich zu besitzen glauben, ihren Irrtum (Apol. 23b). Das ist die Tätigkeit, zu der er sich von Gott berufen fühlt, mit der er Gott zu dienen glaubt (Apol. 23b, 30a) und die ihn darum so erfüllt, daß ihm für seine eigenen Angelegenheiten keine Zeit bleibt. Er selbst empfindet das als ungewöhnlich, ja als übermenschlich, aber er schöpft die Kraft dazu aus dem Bewußtsein seiner göttlichen Berufung (Apol. 31a/b). So ist er um die Seele jedes Menschen, vor allem aber um die jedes Atheners bemüht, da er sich den Athenern verwandt fühlt und vor allen Anderen zugetan, sie aufmuntern muß, wie eine Bremse ein edles Pferd anstachelt (Apol. 30e). Weil ihre Stadt und ihre Gesetze ihm am besten scheinen (Krit. 52b, 53a), bleibt er immer in Athen, nicht, wie die Leute meinen, weil er aus jeder fremden Stadt als Gaukler vertrieben würde

(Men. 80b). Und weil er sich mit den Menschen nur unterhält, ohne ihnen eine Lehre zu versprechen oder zu verkünden, kann er auch nicht wie ein Lehrer Lohn annehmen (Apol. 33a/b). Armen und Reichen bringt er in gleicher Weise seine Überzeugung nahe, daß man sich vor allem um seine Seele kümmern muß, bevor man etwas für seinen Körper und sein Vermögen tut (Apol. 30b). Darum vernachlässigt er selbst seinen Körper und kümmert sich nicht um seinen ohnehin kleinen Besitz.

Wie die Silensfiguren ein Symbol sind für das Äußere des Sokrates, so sind sie auch ein Sinnbild für sein Wesen. Nur äußerlich nimmt er die Gestalt des Verliebten an, während ihm in Wirklichkeit nicht das Geringste daran liegt, ob jemand schön ist oder reich oder angesehen (Symp. 216d/e). Er täuscht den jungen Leuten nur vor, ihr Liebhaber zu sein, während in Wirklichkeit er der von ihnen Geliebte ist (Symp. 222b). Er hat für sie und ihre Schönheit gar kein Auge, sobald er einem Menschen begegnet, dessen geistige Qualitäten ihn interessieren, denn die Weisheit ist für ihn das Schönere (Prot. 309c; Gorg. 482a), nicht der Körper (Symp. 210a—211d). In diesem Sinne nur verehrt Sokrates die ἐρωτικά, übt sie vor allem und treibt auch andere Menschen dazu an (Symp. 212b). So täuscht Sokrates immer etwas vor, was er in Wirklichkeit nicht ist. Gegenüber Menschen, die ihm ferner stehen, behauptet er, überaus vergeßlich zu sein, sein naher Freund aber weiß, daß er ein ausgezeichnetes Gedächtnis hat (Prot. 336d), und seine Gegner werfen ihm sogar den Mißbrauch seines allzu guten Gedächtnisses vor (Euthyd. 287b). Er selbst, der angeblich nichts behalten kann, gibt häufig lange Gespräche wieder, die er früher einmal gehört hat (Symp. 201d; Phaid. 61d; Charm. 163d, 175e).

Wenn er behauptet, die Technik der Rede nicht zu beherrschen, so hat das seinen Grund darin, daß er auf das, was die Redner gute Form nennen, keinerlei Wert legt und gar nicht den Ehrgeiz hat, sich mit ihnen zu messen (Symp. 199b; Apol. 17c—18a). In seiner Art zu reden aber ist er so vollkommen, daß Alkibiades seine Wirkung mit der des flötespielenden Marsyas vergleicht, da die Menschen von seinen bloßen Worten so bezaubert und erschüttert werden wie von dem Flötenspiel des

Marsyas (Symp. 215c, 216c) und ihm den ganzen Tag zuhören möchten (Gorg. 458d; Prot. 335d).

Auch die Reden selbst, die Sokrates führt, scheinen anders, als sie in Wirklichkeit sind, auch sie gleichen den Silensfiguren. Während ein oberflächlicher Hörer glaubt, daß sie sich auf ganz alltägliche und gleichgültige Dinge beziehen, begreift der, der sie versteht, daß sie von allertiefster Bedeutung sind (Symp. 221e—222a). Dabei spricht Sokrates nicht nur immer über dieselben Dinge, er sagt auch immer dasselbe (Gorg. 490e), und es gibt für ihn kaum etwas Schlimmeres, als wenn er sich selbst widersprechen würde (Gorg. 482b/e). Während er den Anschein erweckt, volkommen unwissend und töricht zu sein, ist er in einem unvorstellbaren Maße mit Verstand begabt, auch darin vergleichbar jenen Götterschreinen in Silensgestalt (Symp. 216d). Gerade sein Wissen, daß er nichts weiß, ist seine tiefste Weisheit. So lange er sich selbst nicht verstanden hat, kann er sich um andere Dinge nicht kümmern (Phaidr. 229e—230a). Nur weil er das erkannt hat, ist er vom Delphischen Orakel als der weiseste der Menschen bezeichnet worden (Apol. 23b, 21a, d). Das aber begreifen die Leute nicht, ihnen erscheint das Bekenntnis des Sokrates, nichts zu wissen, nur sehr töricht. Vergebens sucht er in allen Schichten nach Menschen, die wie er diese Erkenntnis haben (Apol. 21b—22e), und sieht seine Aufgabe und sein Verdienst darin, auch Andere zu der Einsicht ihres Nichtwissens zu bringen. Darum erscheint ihm eine Untersuchung niemals vergeblich, denn entweder führt sie zu dem, was man sucht, oder aber sie befreit einen davon, daß man etwas zu wissen glaubt, was man doch nicht weiß (Theät. 187c). Nur der, der erkannt hat, daß er nichts weiß, begehrt etwas zu wissen (Men. 84c). Also um zu erreichen, daß die Leute ihre Unwissenheit einsehen, richtet er beständig Fragen an sie, durch die sie in Verlegenheit kommen, weil sie sie nicht beantworten können. Sie haben daher recht, wenn sie ihm vorwerfen, daß er sie immer fragt und verwirrt, nie aber selbst eine Meinung äußert (Theät. 150c), nur tut er das nicht, wie sie meinen, aus Bosheit und Freude an seiner Ueberlegenheit sondern eben zu ihrem Besten. Er will aus ihnen ihre falschen Meinungen herausfragen, um sie zu widerlegen, denn nichts hält er für schlimmer,

als von einem Irrtum nicht befreit zu werden (Gorg. 458a/b). Die eigentliche Größe seiner „Verstellungskunst“ zeigt sich darin, daß er sich ganz ausschaltet und dadurch die Anderen veranlaßt, aus sich herauszugehen. Das aber verkennen sie, sie spüren nur die Tatsache (Rep. I 337a) und merken nicht, worin seine Kunst in Wahrheit besteht (Theät. 149a, 150e), nicht darin nämlich, daß er ihnen selbstgefundene Erkenntnisse beibringt, denn er hat zu keinem Problem eine eigene Lösung gefunden (Theät. 150c/d; Lach. 186c), sondern allein in der Fähigkeit, aus jedem Menschen das herauszuholen, was in ihm ist (Theät. 150d, 157c, 161b). Sein Gott hat ihm versagt, selbst zu gebären, aber er zwingt ihn, Geburtshilfe zu leisten, wie seine ganze Kunst der der Hebammen vergleichbar ist (Theät. 149a—150d).

Platon zeigt also, daß das Wesen des Sokrates im Grunde ganz anders ist, als es den Menschen erscheint, daß er im tiefsten Sinne ein *εἴρων* ist, ein Mensch, der in Allem, was er tut und sagt, etwas zu sein vortäuscht, was er gar nicht ist. Die scheinbare *ἀτοπία* des Sokrates löst sich so für Platon in höchste *σοφία* auf. Er sieht seinen Abstand von den übrigen Menschen, den durchschnittlichen wie den bedeutenden seiner Zeit, die ihn nicht verstehen, aber er beurteilt sein Anderssein nicht negativ, wie die verständnislosen Leute, sondern er erkennt darin gerade das Mehrsein, ihm erscheint das Leben des Sokrates in all seiner Absonderlichkeit von höchstem Sinn erfüllt.

In seiner Seltsamkeit ist Sokrates für Platon der weiseste Mensch. Aber worin besteht diese Weisheit? Wodurch unterscheidet er sich von allen anderen Menschen? Immer wieder scheint Platon darauf eine Antwort zu geben. Indem er nicht nur einzelne Züge schildert und erklärt, die für die äußere Erscheinung und das Wirken des Sokrates wichtig sind, sondern indem er bestimmte Anschauungen so mit Sokrates verbindet, daß sie als Motive seines Lebens und Sterbens erscheinen, versucht er seine Besonderheit zu verstehen und zu rechtfertigen.

Es fragt sich, welches die Erklärung ist, die Platon so für die sokratische Existenz als Ganzes gibt, und ob sie einheitlich ist. Um das zu entscheiden, ist es notwendig, die Stellen zu untersuchen und zu vergleichen, an denen Sokrates sich zu-

sammenhängend darüber äußert, was ihm als Sinn seines Lebens und Sterbens erscheint.

Unter den dafür in Frage kommenden Schriften nimmt die Apologie eine Sonderstellung ein, da sie ausschließlich der Rechtfertigung und Erklärung für das Leben und Sterben des Sokrates dient. Sie bildet daher den Ausgangspunkt der folgenden Untersuchung. [12]

Nachdem Sokrates sich in der Apologie zuerst gegen die Vorwürfe, die man schon früher gegen ihn erhoben hat (18a, 18e, 19a—24b), und dann gegen die Anklage des Meletos (24b —28a) verteidigt hat, will er erklären, aus welchen Gründen er sein ganzes Leben lang so hat handeln müssen, wie er immer gehandelt hat.

Als Anknüpfung dieser allgemeinen Rechtfertigung bringt er einen Einwand vor, den ihm vielleicht jemand machen könnte: ob er sich nämlich nicht schäme, eine Tätigkeit auszuüben, durch die er in Gefahr kommt, sterben zu müssen (28b). Darauf würde Sokrates antworten, daß ein Mann, der auch nur das Geringste leistet, nicht an die Todesgefahr denken darf sondern nur darauf sehen muß, ob er recht oder unrecht handelt (28b). Den Wert dieser Anschauung würde er am Beispiel des Achill deutlich machen, der auch den Tod nicht beachtete, als es galt, sich für das Rechte zu entscheiden (28c/d). Nach diesem Grundsatz hat auch Sokrates immer gelebt. Da, wo man sich selbst hingestellt hat, weil man es richtig fand, oder wo man von einer stärkeren Macht hingestellt worden ist, muß man ausharren, ungeachtet jeglicher Gefahr. So hat er standgehalten, da die Machthaber ihn in die Schlacht schickten; so darf er noch viel weniger „die Schlachtreihe verlassen“, da, wie er glaubt, ein

---

12. Dabei scheiden natürlich die Partien aus, in denen Sokrates sich für Einzelheiten seines Tuns rechtfertigt und gegen bestimmte Vorwürfe verteidigt. Die Wahl der Apologie als Ausgangspunkt ist rein inhaltlich, nicht chronologisch bedingt. Daß E. Wolff (Platons Apologie, Neue philol. Unters. H. 6, 1929) für seine These, die Apologie sei das erste philosophische Werk Platons (85), keinen Beweis erbracht hat, und daß das auch nicht möglich sein wird, bemerkt P. Friedländer (Platon II 157, 1), wie mir scheint, mit Recht. Vgl. darüber auch Eva Sachs in der Kritik des Wolffschen Buches (DLZ 1930, Sp. 1365); vgl. aber R. Harder, Platos Kriton, 1934, 53.

Gott ihm befohlen hat, ein Leben im Philosophieren zu leben, in der Prüfung seiner selbst und der Anderen (28e).[13] Denn was der Gott ihm befiehlt, ist auch das Rechte; ihm nicht zu folgen, wäre in Wahrheit gottlos. Zudem scheint ihm die Furcht vor dem Tode unsinnig. Denn sie zeugt davon, daß man etwas zu wissen glaubt, was man doch nicht weiß. Niemand weiß nämlich, ob der Tod nicht das höchste Gut für den Menschen ist, Sokrates allein aber glaubt auch nicht, etwas darüber zu wissen (29a/b). Da er aber weiß, daß man einer höheren Macht, sei sie göttlich oder menschlich, gehorchen muß, wird er, dem Gotte folgend, so lange er lebt, immer philosophieren und versuchen, jeden Menschen zur ἀρετή zu führen, selbst wenn er einen vielfachen Tod dafür sterben müßte (29c—30c).

Nach dem, was Platon dem Sokrates als Rechtfertigung in den Mund legt, gilt ihm also als oberstes Gesetz für Alles, was er

---

13. R. Hirzel (Der Dialog I, 77) und Wilamowitz (Platon II, 54) haben ausgesprochen, daß Sokrates seine Gespräche wohl schon geführt hat, längst ehe er den Spruch des Orakels kannte, durch den er also nicht berufen, sondern nur bestätigt und bestärkt wurde. Auch Bruns (a. O. 210) sieht in der Tatsache, daß Sokrates erst durch die Pythia zu seinem Beruf gekommen sein soll, einen Widerspruch zu der Tatsache, daß das Orakel seinen Spruch doch erst auf Grund der Berühmtheit abgeben konnte, die er bereits hatte. B. ist der Meinung, daß die Willkür, mit der hier ein geschichtliches Faktum umgebildet wird, ihren Grund in einer bestimmten Absicht der auf die Persönlichkeit gerichteten Charakteristik haben muß (a. O. 215—18). Wolff (a. O. 70) glaubt, daß sich über die Geschichtlichkeit des Orakels nichts Sicheres ausmachen läßt, daß aber die Überlieferung bei Xenophon und die Berufung auf Zeugen bei Platon die Vermutung nahe legt, es für historisch zu halten. Er hält die Erzählung, daß Sokrates erst durch das Orakel zum Wissensprüfer wurde, für Erdichtung und versucht, diesem Bericht seinen festen Platz in der Tradition griechischer Berufungsgeschichten großer σοφοί zuzuweisen (a. O. 72). Aber die „Berufung" des Sokrates mit den Berufungen eines Hesiod, Epimenides, Parmenides, zu vergleichen und nur in ihrer Form — hier durch das Orakel, dort durch Vision — einen Unterschied zu sehen, scheint nicht möglich. Denn man kann von einem Befehl des Gottes nach dem Wortlaut des Orakels nicht wohl sprechen (vgl. Gomperz, N. J. 1924, 168). Sein Spruch lautet ja nur, Sokrates sei der weiseste Mensch. Wenn Sokrates ihm glaubte, mußte er ihn einfach hinnehmen. Aber eben weil er ihm nicht glaubte, gab er ihm seine eigene Deutung als Befehl. Das aber ist etwas wesentlich Anderes als die ausdrückliche Weisung, die z. B. Hesiod von den Musen erhält; vgl. dagegen auch Ritter, (Sokrates, Exkurs 2, 62). Es ist paradox, daß Sokrates den Ausspruch des Gottes als Berufung versteht, und gerade dieses neue, nicht traditionelle Moment ist das entscheidende. Vgl. auch H. Kuhn (Sokrates, 1934, 121).

tut, die Beachtung des *δίκαιον*. Es gibt für ihn keinerlei Gefahr außer der einen, vom Rechten abzuweichen. Furcht vor dem Tode hat ihn niemals dazu bestimmen können, irgend etwas zu tun oder zu lassen, denn er kann nichts fürchten, wovon er nicht weiß, ob es gut oder schlecht ist. Er darf nicht ungehorsam sein gegen Gott, der ihn dazu bestimmt hat, zu philosophieren, sich selbst und die Anderen zu prüfen.

So kann er auch nicht zürnen, da ihm das Todesurteil verkündet wird (35e). Von den Richtern hat er nichts anderes erwartet (36a/b); er selbst kann, in der Ueberzeugung, niemandem absichtlich Unrecht getan zu haben, auch jetzt keine Strafe für sich beantragen sondern höchstens eine Belohnung (37a/b).[14] Und obwohl er fühlt, daß die Richter ihn nicht verstehen (37e —38a), versucht er, sich für die Art seiner Verteidigung zu rechtfertigen, wie er sich für die Art seines Lebens gerechtfertigt hat. Nicht aus Mangel an geschickten Worten hat er sich so schlecht verteidigt sondern aus Mangel an Waghalsigkeit und Schamlosigkeit (38d). Wie er niemals aus Furcht vor Gefahr etwas Unfreies hat tun können, so hat er sich auch nicht auf unfreie Art verteidigen können. Denn er muß die Schlechtigkeit meiden, nicht aber den Tod (39a). Die Motive, die für sein ganzes Leben entscheidend waren, bestimmen also auch sein Verhalten vor Gericht. Nicht den Tod darf er fürchten sondern das Unrecht. Nicht die äußere Wirkung seiner Apologie ist für ihn wichtig sondern sein eigenes Bewußtsein, sich keiner unlauteren Mittel bedient zu haben.

Nachdem Sokrates sich so vor den Richtern gerechtfertigt hat, die gegen ihn stimmten, die sein ganzes Leben und sein Verhalten vor Gericht also nicht verstanden, wendet er sich an die, die für ihn gestimmt haben als an seine Freunde (40a), bei denen er auf Verständnis hofft. Ihnen will er als seinen eigentlichen Richtern die Bedeutung dessen zeigen, was ihm jetzt widerfährt. Er hält das, was ihm auf dem Gericht zugestoßen ist, für etwas Gutes. Denn sein Daimonion hat ihn nicht gewarnt, weder als er auf das Gericht ging, noch als er dort seine

---

14. Über den Strafantrag vgl. u. S. 145, 13; zur *μεγαλοψυχία* in der Apol. vgl. u. S. 150, 25.

Rede hielt. Da er aber aus Erfahrung weiß, daß er das Zeichen nur dann nicht vernimmt, wenn er im Begriff ist, richtig zu handeln, muß seine Rede richtig gewesen und also auch die Konsequenz daraus gut sein. Offenbar ist also nur die Annahme falsch, die man gewöhnlich macht: der Tod kann in Wahrheit nichts Schlechtes sein (40b/c). Und noch aus einem anderen Grunde hat er große Hoffnung, daß der Tod etwas Gutes sein muß. Denn nach seiner Vorstellung ist er entweder vollkommene Bewußtlosigkeit, ein traumloser Schlaf, oder er bedeutet ein bloßes Fortgehen der Seele aus dem Körper an einen anderen Ort, wo man statt der sogenannten Richter, die es auf Erden gibt, jene wahren Richter treffen und all den anderen Halbgöttern begegnen wird, die im Leben gerecht gewesen sind, wo es ein ewiges sich Unterreden mit all jenen abgeschiedenen Helden, keinen Tod mehr gibt — wenn denn das wahr ist, was man erzählt (40c—41c).[15]

Darum fordert er die, die ihm ihr Wohlwollen gezeigt haben und die allein er als seine Richter anspricht,[16] auf, wie er voller Hoffnung zu sein, was den Tod angeht, und zudem das Eine zu bedenken, daß es für einen guten Menschen weder im Leben noch im Tode etwas Schlimmes geben kann (41c/d).

In dem, was Sokrates zu seinen Freunden sagt, gibt er also keine Rechtfertigung mehr für sein Tun und sein Verhalten vor Gericht, sondern er versucht, ihnen eine Deutung des Geschehenen zu geben (40a), durch die sie so zuversichtlich werden sollen,

---

15. vgl. darüber Wolff (a. O. 64—66), der die Motive dieses Hadesmythos auf ihren Ursprung im Epos und in der Tragödie zurückführt und zu dem Resultat kommt, daß das Leben des Sokrates im Hades, wie es hier geschildert wird, ohne weiteres dem der alten griechischen Heroen vergleichbar ist. Dem gegenüber hat Gadamer (GGA, 1931, 198) richtig erkannt, daß das Wesentliche in der Anwendung des Motives einer ewigen Fortdauer der im Leben betätigten *ἀρετή* auf Sokrates gerade in dem paradoxen Gehalt dieser *ἀρετή* liegt. Denn Sokrates wird zwar auch in der Unterwelt weiter die Menschen prüfen, aber es wird sich dabei zeigen, „daß auch diese Vorbilder griechischer Sittlichkeit die Rechenschaft schuldig bleiben werden". Das Sokratische ist unvergleichbar und grundsätzlich neu. Vgl. o. S. 28.

16. Schon O. Apelt (Platos Apol. d. Sokr. u. Krit., Lpz. 1919, 64, 2 u. 71; 69) macht darauf aufmerksam, daß Sokrates die Richter nicht in der üblichen Weise *ὦ ἄνδρες δικασταί* sondern *ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι* anredet und sich der gewöhnlichen Anrede erst an dieser Stelle bedient, da er nach seiner Meinung zu seinen eigentlichen Richtern spricht.

wie er selbst ist (41c). In dieser Deutung argumentiert er nicht wie vorher gegenüber seinen Feinden damit, daß es für ihn keine Gefahr gibt außer der einen, vom δίκαιον abzuweichen, daß er darum den Platz nicht verlassen darf, an den Gott ihn gestellt hat, daß er das Sterben nicht fürchtet, weil er nicht weiß, was der Tod ist. Den Freunden gegenüber spricht er weder von einem moralischen Prinzip, noch von einer verstandesmäßigen Erkenntnis, ihnen versucht er nur seinen Glauben nahe zu bringen, den Glauben an seinen Gott, der durch das Daimonion zu ihm gesprochen hat, den Glauben daran, daß der Tod etwas Gutes sein muß jenseits jeder Erkenntnismöglichkeit, den Glauben an die Götter, die einen guten Menschen niemals im Stich lassen, den Glauben an die Güte seines persönlichen Schicksals.

Die Ruhe des Sokrates angesichts des Todes kommt also nach dem, was er in der Apologie sagt, nicht allein aus der Ueberzeugung, die sein Leben bestimmt hat, daß man nichts Anderes zu fürchten hat als das Unrecht, sie erklärt sich auch nicht nur aus der Erkenntnis, daß man über den Tod nichts wissen kann, sondern sie gründet sich auf einen Glauben, für den es keinen Beweis gibt.

Im Kriton versucht Platon eine Erklärung dafür zu geben, daß Sokrates sich nicht verleiten ließ, aus dem Gefängnis zu fliehen, obwohl ihm die Möglichkeit dazu gegeben war.[17]

Kriton kommt zu Sokrates ins Gefängnis und ist verwundert darüber, wie leicht und gelassen Sokrates sein Schicksal trägt (43b). Sokrates fände es schlimm, wenn ein so alter Mann zürnen würde, weil er sterben muß. Kriton will ihn zur Flucht überreden. Er fürchtet nicht nur, ihn zu verlieren, er will sich auch vor den Vorwürfen der Leute schützen, die nicht verstehen würden, daß die Freunde den Sokrates nicht gerettet haben (44b/c). Er versichert dem Sokrates die Hilfsbereitschaft seiner

17. Friedländer (Platon II, 172/3) betont, daß der Kriton nicht zur Verteidigung des Sokrates geschrieben ist, sondern nur, um die Freiwilligkeit seines Todes zu zeigen Entscheidend aber ist doch, wenigstens in diesem Zusammenhang, gerade die Begründung und Rechtfertigung dafür, warum Sokrates in dieser Art freiwillig den Tod auf sich nimmt; vgl. dazu R. Harder, a. O. 58 ff.

Freunde, er versucht das Argument zu entkräften, das Sokrates selbst in der Apologie (Apol. 37d) gegen seine Flucht angeführt hat (45b/c), er stellt ihm vor, daß er nicht leichtfertig gegen seine Kinder handeln dürfe, da das eines guten und tapferen Mannes unwürdig sei, der sich sein ganzes Leben lang um die ἀρετή gekümmert zu haben behauptet (45c/d); er will die Freunde des Sokrates davor schützen, daß man ihnen den schlechten Ausgang des Prozesses zur Last legen wird (45e—46a).

Alle diese Vorstellungen weist Sokrates zurück. Er kann nicht so handeln, wie es die Meinung der Leute verlangt, er muß wie immer in seinem Leben dem Logos folgen, der ihm nach reiflicher Ueberlegung der beste zu sein scheint (46b). Aber er ist bereit, mit Kriton zusammen noch einmal zu prüfen, welche Doxa ihm falsch und welche ihm richtig zu sein scheint (46d).

Er kommt zu dem Ergebnis, daß es nicht erstrebenswert ist, zu leben, sondern richtig zu leben (48b). Also kann er nur danach fragen, ob es recht ist, zu entfliehen, oder unrecht (48b). Und wenn es unrecht ist, kann er es nicht tun (48c/d); denn man darf auf keinen Fall Unrecht tun, auch dann nicht, wenn man selbst Unrecht erlitten hat (49b).

Den Gesetzen, die er immer anerkannt hat, solange sie zu seinem Besten waren, kann er sich nicht widersetzen, wenn sie sich gegen ihn zu richten scheinen. Denn er hat sich ihnen untergeordnet, weil er sie für gerecht hielt. Er kann weder auf seine Kinder Rücksicht nehmen, noch auf sein Leben, noch auf irgend etwas Anderes als auf das Rechte (54b). Wenn er dagegen verstößt, wird er weder auf Erden, noch im Hades etwas Gutes davon haben (54b/c). Er glaubt, die Gesetze zu vernehmen, die zu ihm sprechen (50a—54d), das Echo ihrer Worte tönt in seinen Ohren so laut, daß er nichts anderes hören kann. Er muß tun, was sie sagen, da auf diesem Wege der Gott ihn leitet (54e).

Mit diesen Ausführungen rechtfertigt Sokrates sich vor seinem Freunde dafür, daß er anders handelt als die Menschen in seiner Lage gewöhnlich zu handeln pflegen. Er erklärt seine Gelassenheit damit, daß ein so alter Mann den Tod nicht zu fürchten brauche. Er erklärt sein Bleiben damit, daß er nicht am Ende seines Lebens anders und nach anderen Prinzipien handeln kann, als er es immer getan hat. Er vertritt die gleiche Meinung

wie in der Apologie (28b ff.), daß man zu dem stehen muß, was man einmal als richtig erkannt hat, ungeachtet jeglicher Gefahr. Aber während er in der Apologie ausführt, daß das, was die Leute für eine Gefahr halten, nur eine scheinbare Gefahr ist, und daß er nichts weiter tut, als einer göttlichen Weisung zu folgen, geht er im Kriton allein davon aus, daß die sittliche Norm, nach der er lebt, richtig und also unumstößlich ist.

Der Akzent der Erklärung, die Platon im Kriton für das Verhalten des Sokrates gibt, ist also anders gesetzt als in der Rechtfertigung der Apologie; das Motiv der nur scheinbaren Gefahr, die Sokrates nicht fürchten kann, und der göttlichen Bestimmung, der er treu bleiben muß, so lange er lebt, tritt zurück gegenüber dem Motiv der unbedingten und allein entscheidenden Beachtung des *δίκαιον*. Jetzt, da Sokrates die letzte Möglichkeit hat, dem Tode zu entfliehen, fragt er allein danach, ob sein Tun recht oder unrecht ist, nicht nach der Bedeutung dessen, was aus seinem Tun folgt. Weder das Nichtwissen um den Tod, noch der Glaube, daß der Tod etwas Gutes sei, weder der Gott, der durch das Daimonion zu ihm spricht, noch die Götter überhaupt als Autorität haben eine Bedeutung für das, was Sokrates dem Kriton entgegenhält. Die Stimme Gottes hört er hier aus den Gesetzen sprechen.

Im Kriton wie in dem behandelten Teil der Apologie soll erklärt werden, woraus der den Menschen unverständliche Gleichmut des Sokrates resultiert; das wesentliche Moment der Erklärung aber ist in der Apologie ein anderes als im Kriton. Das kann nicht allein in der verschiedenen Situation des Sokrates begründet sein, der ja auch im Kriton hätte sagen können, er wolle nicht fliehen, da er dem Zeichen des Gottes folge und erkannt habe, daß der Tod für ihn besser sei als ein Leben in der Fremde. Es muß auch in der subjektiven Sehweise des Platon liegen, dem bei dem Bemühen um das Verstehen der Person des Sokrates die gleichen Tatsachen in verschiedenem Lichte erschienen.

Im Phaidon läßt Platon den Sokrates eine Erklärung geben für das, was den Menschen am rätselhaftesten schien, für seine Unerschütterlichkeit bis zum letzten Augenblick. Wiederum liegt darin zugleich eine Erklärung für Alles, was Sokrates

getan hat. In Form einer Apologie (63b, 69e) rechtfertigt er sich noch einmal vor seinen Freunden und Schülern. Er erklärt ihnen den seltsamen Auftrag an Euenos, ihm, wenn er verständig sei, so bald wie möglich nachzufolgen (61c). Sokrates meint damit nicht, daß Euenos Hand an sich selbst legen soll, denn Selbstmord hält er für unerlaubt. Da die Menschen im Schutze der Götter stehen und eines ihrer Besitztümer sind, dürfen sie sich nicht töten, bevor nicht die Gottheit ihnen einen zwingenden Grund dafür schickt (62b/c). Kebes hält Sokrates entgegen, daß dann gerade ein Philosoph nicht leicht sterben könne, daß es unsinnig wäre, wenn ein Mensch mit solcher Einsicht sich ohne Murren des Schutzes dieser Götter begeben würde, die so gut für ihn sorgen (62c/d), daß also nur ein unvernünftiger Mensch gern sterben könne, ein vernünftiger aber sehr unwillig sein müsse (62d/e). Simmias unterstützt Kebes in dieser Auffassung, die in Wirklichkeit ein Einwand gegen Sokrates selbst ist, der es so leicht trägt (63a), seine Freunde und guten Führer, die Götter, zu verlassen. Sokrates versteht, daß er sich gegen diesen Vorwurf verteidigen soll wie vor Gericht (63b), und er will versuchen, sich vor ihnen überzeugender als vor seinen Richtern zu verteidigen.[18]

Wenn er nicht glauben würde, zu anderen, weisen und guten Göttern und zu den Toten zu kommen, die besser sind als die hier Lebenden, dann würde er Unrecht tun, nicht ungehalten über den Tod zu sein (63b). Nun aber hofft er, zu guten Menschen und wahrscheinlich auch zu Göttern zu kommen, die gute Führer sind. Deshalb ist er nicht unwillig sondern voller Hoffnung (63c).[19]

---

18. Von dem apologetischen Motiv im Phaidon und der Absicht Platons, den Gedanken an den Kontrast zwischen den Richtern hier und den Richtern im Hades wachzurufen, spricht Friedländer (a. O. II 341). Doch hält er die Wendung des Sokrates an seine Zuhörer als an seine Richter für eine scherzhafte. Aber auch in der Apologie (40 a) wendet Sokrates sich an die ihm Wohlgesinnten als an seine eigentlichen Richter, um ihnen seine Auffassung vom Tode verständlich zu machen. Dort sind das nur seine Freunde im weitesten Sinne. Im Phaidon dagegen sind es seine nächsten Freunde, die Philosophen, mit denen er immer zu diskutieren pflegt, vor denen er nun den philosophischen Sinn seines Todes und Lebens als Rechtfertigung enthüllt. Das ist also wohl ernst gemeint.

19. vgl. Apol. 40 c, 41 c. Von dem Begriff des μὴ ἀγανακτεῖν geht die

Simmias bittet ihn, ihnen doch Anteil zu geben an dieser Vorstellung, bevor er von ihnen scheidet. Wenn er sie überzeugt, so wird das gut sein für sie, und zugleich wird es die Rechtfertigung sein für ihn (63d).

Sokrates will also seinen Freunden als Richtern darüber Rede stehen (63e), daß er zu Recht der Meinung ist, ein wahrhaft in der Philosophie lebender Mensch müsse voller Mut sein angesichts des Todes und voller Zuversicht, das höchste Gut zu erlangen, wenn er gestorben sei. Denn die, die in richtiger Weise die Philosophie erfaßt haben, streben ja — ohne daß die Anderen es merken — allein danach, zu sterben und tot zu sein. Es wäre also sinnlos von ihnen, in dem Augenblick, da ihnen das zuteil wird, ungehalten zu sein (64a). Um klar zu machen, was er damit meint, führt Sokrates aus, was nach seiner Meinung der Tod ist: nichts anderes nämlich als die Loslösung der Seele vom Körper, die der wahre Philosoph schon im Leben anstrebt, so weit das möglich ist (64c—65a). Denn der Körper ist nur ein Hindernis für die wahre, reine Erkenntnis; die Seele vermag erst dann wirklich zu erkennen, wenn sie nicht durch die Sinne getäuscht wird (65b—66a). Darum müssen die echten Philosophen sich sagen, daß sie das nur im Tode erreichen können, nicht aber, solange sie leben (66b—e). Bis dahin müssen sie sich bemühen, sich möglichst vom Körper frei zu machen und zu reinigen, bis die Gottheit selbst sie ganz davon erlöst (67a/b). Reine Erkenntnis aber wird erst durch das Sterben, durch die Befreiung der Seele vom Körper möglich (67b/c). Darum streben die wirklichen Philosophen danach, zu sterben, und es wäre also lächerlich und unsinnig, wenn ein solcher Mensch ungehalten wäre, wenn er wirklich sterben muß (67d—68b). Wer über den Tod murrt, kann kein φιλόσοφος sondern nur ein φιλοσώματος sein (68b/c). Das sind die Menschen, die nur scheinbar irgend eine Tugend besitzen, in Wirklichkeit aber nur aus Furcht vor größeren Übeln oder geringeren

---

Rede aus, mit der Sokrates sich nach der Urteilsverkündung an die Richter wendet (Apol. 35e); der gleiche Begriff ist auch der Ausgangspunkt für das, was er dem Kriton antwortet (Krit. 43b), wie er auch später darauf ausdrücklich zurückkommt (Krit. 52c).

Freuden „tapfer“ oder „vernünftig“ handeln. Denn die wahre ἀρετή ist eine Reinigung von all diesen Scheindingen (69a—d).

Sokrates selbst aber hat sich sein ganzes Leben lang bemüht, zu den wirklichen Philosophen zu gehören (69d). Er hält also diese Ausführungen für eine hinreichende Apologie dafür, daß er es so leicht trägt und nicht murrt, seine Freunde und seine Führer in dieser Welt verlassen zu müssen, in dem Glauben, auch in jener Welt gute Führer und Freunde zu finden. Er wiederholt, daß er hofft, seine Freunde und Schüler mit dieser Apologie mehr überzeugt zu haben als die Richter der Athener (69e, vgl. 63b).

Sokrates rechtfertigt sich also vor seinen Freunden, indem er ihnen seine Vorstellung vom Tode begreiflich zu machen versucht. Der Tod ist, wie er meint, die Loslösung der Seele vom Körper und damit die Überwindung dessen, was sie im Leben daran hindert, die Wahrheit zu erkennen. Das aber ist das Ziel, nach dem jeder wirkliche Philosoph, also auch er selbst, sein ganzes Leben lang strebt. Darum kann er angesichts des Todes vollkommen ruhig bleiben.

Aber Sokrates wird auch von seinen nächsten Freunden nicht richtig verstanden (84c/d). Sie fürchten noch immer, daß er sich jetzt in schlechterer Stimmung befinde als gewöhnlich in seinem Leben (84d/e). Er versucht darum, ihnen seine Todesvorstellung noch deutlicher zu machen, indem er ihnen außer den Darlegungen über die Trennung von Körper und Seele eine ausführliche Schilderung des Totenreiches gibt, in das nach seiner Überzeugung die Seelen der Abgeschiedenen kommen. Er beschreibt zuerst die Beschaffenheit der Erde im Ganzen (110b—111c), ihre Höhlen (111c—e) und die größte unter ihnen, den Tartaros (112a—e), spricht von den verschiedenen Strömen, die sie umfließen (112e—113c), und schildert dann das Reich, in das einen jeden sein Daimon geleitet, wenn er gestorben ist (113d, vgl. 107d). Die Seelen werden zuerst an den Ort geführt, an dem die, die gut und fromm gelebt haben, durch das Gericht von denen getrennt werden, die schlecht gewesen sind (113d, vgl. 107d). Diejenigen, die mittelmäßig gelebt haben, werden zum Acherusischen See geschickt, wo sie für ihre Sünden büßen und für ihre guten Taten be-

lohnt werden. Die aber, die unheilbare Sünden begangen haben, werden in den Tartaros geworfen, aus dem sie nie wieder emporsteigen (113e), während die, die zwar großes, aber nicht unheilbares Unrecht auf sich geladen haben, immer nach einem Jahr aus dem Tartaros emporgeworfen werden, um von jenen Erlösung zu erflehen, denen sie Unrecht getan haben. Das ist die Strafe, die ihnen von den Richtern zugeteilt ist (114a/b).

Nach diesem Hadesmythos werden also nur die Seelen, die besonders fromm gelebt haben, aus der Unterwelt erlöst und kommen an einen reinen Wohnsitz, auf die Erde. Von diesen wiederum leben die durch Philosophie schon genügend Geläuterten ohne Körper für alle künftige Zeit und kommen zu noch schöneren Wohnsitzen. Und Sokrates schließt aus dem Gesagten, daß man also alles tun muß, um schon im Leben der *ἀρετή* und *φρόνησις* teilhaftig zu sein. Denn schön ist der Kampfpreis und die Hoffnung groß (114c).

Mit Sicherheit behaupten, daß all das sich so verhält, wie Sokrates es geschildert hat, kann kein verständiger Mensch. Daß es aber so oder ähnlich mit den Seelen und ihren Wohnsitzen steht, da doch die Seele unsterblich zu sein scheint, das anzunehmen ziemt sich wohl, wie Sokrates meint, und man kann es wagen, das zu glauben. Denn es ist ein schönes Wagnis, und man muß sich damit gleichsam selbst einsingen. Darum hat er auch die Erzählung so lang ausgesponnen (114c). Er zieht aus dem Gesagten den Schluß, daß ein Mann das Geschick seiner Seele mutig erwarten muß, der im Leben alle leiblichen Genüsse als ihm fremd außer Acht gelassen hat, der vielmehr bemüht gewesen ist, seine Seele zu schmücken mit dem, was ihr ziemt, mit Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Freiheit und Wahrheit, und so seiner Fahrt in den Hades harrt (114e—115a). Doch aus der Frage des Kriton, wie Sokrates begraben werden will, geht hervor, daß Sokrates auch jetzt von seinen Freunden nicht so verstanden worden ist, wie er verstanden sein wollte (115c—e).

Die Rechtfertigung, die Sokrates im Phaidon vor seinen Freunden gibt, hat keine Folgen mehr für sein eigenes Tun, jede Möglichkeit, zu handeln, ist vorüber. Diese Verteidigung hat nicht das Ziel, ihm feindlich gesinnte Richter um-

zustimmen, sie richtet sich auch nicht an Menschen, die versuchen, ihn in seiner Handlungsweise zu beeinflussen. Sie ist vielmehr gegeben in einem Augenblick, in dem seine Freunde ihn nicht mehr umstimmen wollen,sondern nur, bevor er auf immer von ihnen geht, von ihm erfahren möchten, wie er in der Stunde des Todes so gefaßt und heiter und zugleich so hart gegen die Zurückbleibenden sein kann.

So sind auch die Argumente, die in der Apologie und im Kriton wesentlich waren, zu sehr mit der Realität verbunden, sie geben keine Erklärung für die letzte, fast übermenschliche Größe des Sokrates. Diese vollkommene Erhabenheit über alles irdische Gebundensein scheint Platon nur aus der Haltung des Philosophen verständlich, der den Tod auffaßt als die Befreiung der Seele vom Körper, durch die sie fähig wird, die Wahrheit, ungetrübt durch die Täuschung der Sinne, zu erkennen. Ein philosophischer Mensch lebt immer auf den Tod hin, er versucht schon im Leben, dieser Loslösung möglichst nahe zu kommen und dadurch an wirklicher ἀρετή und φρόνησις teilzuhaben. Die Philosophie ist ein Reinigungsprozeß für die Seele, und nur die durch sie Geläuterten werden von dem Gericht der Unterwelt für wert befunden, in Ewigkeit vom Körper befreit zu leben, nicht wie die Anderen wieder irdische Gestalt anzunehmen (114c).

Das ist eine wesentlich andere Vorstellung vom Tode als die, die aus der A p o l o g i e deutlich wurde. Wenn Sokrates dort zwar zugab, rein erkenntnismäßig über den Tod nichts zu wissen, so versuchte er doch, die Freunde zu stärken durch seinen Glauben daran, daß der Tod etwas Gutes sei. Er stellte sich zwei Möglichkeiten dessen vor, was der Tod sein müßte: ein traumloser Schlaf oder die Trennung der Seele vom Körper und ihre Begegnung mit den Richtern und Heroen im Hades. Auch im Phaidon hat Sokrates kein sicheres Wissen um den Tod sondern nur die Überzeugung, eine richtige Vorstellung von der Existenz der Seele nach dem Tode zu haben. Daß der Tod eine Trennung von Körper und Seele bedeutet, und daß die Seele im Hades abgeschiedenen Menschen und Göttern begegnen wird, ist ihm auch hier gewiß. Aber diese Loslösung bedeutet nicht, wie in der Apologie, einen völligen Bruch zwischen Leben

und Tod, wenigstens nicht für den philosophischen Menschen, für den der Tod nur die Erfüllung des Lebens ist, der schon im Leben versucht, sich so gut es geht von aller irdischen Gebundenheit zu lösen. Das aber ist ihm nur möglich durch sein Bemühen, die Wahrheit zu erkennen, seine Seele mit Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Freiheit und Wahrheit zu erfüllen. Nur wer das getan hat, wer als *ἀληθῶς* oder *γνησίως φιλόσοφος* gelebt hat, wie Sokrates nach dem, was er im Phaidon sagt, gelebt zu haben glaubt, kann mit solcher Gelassenheit sterben wie Sokrates.

Im Phaidon also besteht *ἀρετή* nicht in erster Linie in Gerechtigkeit, die vielmehr nur eine von den Eigenschaften ist, die die Seele haben muß. Nicht d e r Mensch ist wohlvorbereitet auf den Tod, der niemals bewußt Unrecht getan hat, der auf dem Platz standgehalten hat, an den er von Gott gestellt ist, sondern der, dessen Leben schon eine Vorbereitung auf den Tod war, indem er nach Erkenntnis gestrebt hat. Die Kraft, die Sokrates in der Apologie aus dem Glauben an die Gnade seines Gottes und aus dem Glauben daran schöpft, daß der Tod etwas Gutes sein muß, kommt ihm im Phaidon aus der metaphysischen Überzeugung, daß die Seele des philosophischen Menschen im Tode vollkommene Befreiung von aller irdischen Fessel und Anteil an reiner Erkenntnis erlangt.[20]

Während nach dem, was Sokrates im K r i t o n sagt, sein Leben allein bestimmt war durch die ethische Norm des Rechttuns, während er sich dort vor allem gebunden fühlt durch die irdischen Gesetze und damit zugleich durch die Gesetze im Hades, die der Ausdruck für das absolute Rechte sind, hat sein Leben nach dem, was er im Phaidon zur Erklärung seiner Handlungsweise vorbringt, allein dem Streben nach Erkenntnis, nach einer Reinigung der Seele von der irdischen Welt des

---

20. Über den Unterschied der Todesvorstellung der Apologie von der des Phaidon vgl. Friedländer (a. O. II 340), der aber auf die Einzelheiten nicht näher eingeht. Vgl. auch Stenzel (Lit. Form u. philos. Gehalt d. platon. Dialoges, Jahresber. d. Schles. Gesellsch. f. vaterländ. Kultur, 1916, 5). Von der Verschiedenheit des Sokratesbildes im Phaid. und in der Apol. spricht auch Wolff (a. O. 84); ihm scheint der Sokrates des Phaid. individuell im Gegensatz zu dem Typus des Weisen der Apol.; vgl. dagegen aber v. Fritz, Rh. M. 1931, 41.

Scheines gegolten. Im Phaidon also ist die ethische Erklärung für das Verhalten des Sokrates, die in der Apologie und im Kriton entscheidend war, einer rein metaphysischen gewichen.[21]

Alles aber, was Platon zur Erklärung für Leben und Sterben des Sokrates vorbringt, so sehr es von einander abweicht, scheint ihm nicht erst im Augenblick des Prozesses und der Verurteilung an Sokrates deutlich geworden, sondern er sieht es angelegt schon in seinem ganzen Leben. Und wie Sokrates sich in der Apologie, im Kriton und im Phaidon nicht nur für das rechtfertigt, was er gerade tut, sondern für alles, was er je getan hat, so zeigt Platon auch in Dialogen, die zu einer früheren Zeit seines Lebens spielen, wie sehr seine Einstellung zum Leben durch seine Einstellung zum Tode bedingt ist.

Im Gorgias, der zu einer Zeit spielt, da Sokrates erst Anfang 40 ist — Perikles ist noch nicht lange tot (503c) — zeigt Platon, wodurch Sokrates bei den Leuten Anstoß erregt, und was ihn dennoch so unerschütterlich an seiner Lebensführung festhalten läßt.

Dort setzt Kallikles dem Sokrates seine Meinung über das Philosophieren auseinander (484c ff.). Ihm scheint die Philosophie zwar sehr hübsch, wenn man sie in der Jugend mit Maßen betreibt, höchst verderblich aber, wenn man sich länger als notwendig mit ihr abgibt (484c). Denn selbst von Natur gut geartete Menschen werden durch die anhaltende Beschäftigung mit ihr unerfahren in allen Dingen, in denen man doch Erfahrung haben muß: in den geltenden Gesetzen, im Umgang mit den Menschen und in ihrer ganzen Sinnesart (484d). Sie machen sich lächerlich, wenn sie in privaten oder öffentlichen Angelegenheiten irgend etwas tun oder sagen sollen, genau wie die

---

21. In den drei Dialogen, die von der Gerichtsverhandlung bis zur Todesstunde des Sokrates spielen, verschieben sich also die Motive der Erklärung für seine Haltung grundlegend. An sich konnte jedes Argument in jeder Situation vorgebracht werden (vgl. o. S. 39). Aber der Kriton, in dem die Gesetzestreue des Sokrates entscheidend ist, spielt im Augenblick eines möglichen Konfliktes mit den Gesetzen; im Phaidon gewinnt die Lehre, daß die Loslösung der Seele vom Körper, also der Tod, das Ziel des Philosophen ist, höchste Eindringlichkeit, weil sie in dem Augenblick ausgesprochen wird, da der Tod des Sokrates unmittelbar bevorsteht. Vgl. darüber auch Bruns (a. O. 213).

praktischen Politiker sich lächerlich machen, wenn sie in solche Unterhaltungen hineingeraten, wie diese Leute sie zu führen pflegen (484e). Mit Philosophie soll man sich also nur so viel befassen, wie das für die Bildung gut ist, solange man jung ist; ein älterer Mensch macht sich durch sie lächerlich und erscheint unmännlich (485a—e).

Nach diesen allgemeinen Ausführungen, deren Spitze allerdings schon gegen Sokrates gerichtet ist (484e *τὰς ὑμετέρας διατριβάς*),[22] wendet Kallikles sich direkt an ihn. Er wirft ihm vor, daß er sich nicht um das kümmert, worum er sich kümmern müßte, daß er die doch so edle Natur seiner Seele auf kindische Weise vergeudet, daß er bei der Beratung des Rechten weder richtig seine Meinung äußern, noch etwas gefällig und überzeugend in Worte fassen, noch für einen Anderen einen mutigen Beschluß fassen kann (486a). Wenn daher jemand den Sokrates ins Gefängnis bringen und behaupten würde, er tue Unrecht, dann würde er sich, selbst wenn das gar nicht stimmte, nicht zu helfen wissen und durch einen bösartigen Ankläger womöglich sogar den Tod erleiden, wenn der die Todesstrafe für ihn beantragen würde. Es kann aber nicht vernünftig sein, eine Kunst zu üben, die einen unfähig macht, sich selbst oder Andere aus den größten Gefahren zu retten, durch die man vielmehr aller Habe und aller Ehren verlustig geht, so daß jeder es ungestraft wagen kann, einen ins Gesicht zu schlagen (486b/c).

Sokrates untersucht auf diese Vorwürfe hin mit Kallikles zusammen, wie man denn leben muß, um richtig zu leben (487e ff.) Und nachdem er zu dem Ergebnis gekommen ist, daß Gerechtigkeit und Verständigkeit nötig sind, um glücklich zu werden (507d), wendet er sich zu den Vorwürfen des Kallikles zurück, um zu sehen, ob er sie ihm zu Recht gemacht hat oder nicht (508c); ob es wirklich so schlimm ist, wenn man weder sich selbst, noch seinen Freunden und Verwandten helfen

---

22. Kallikles wendet sich immer gegen „ältere Leute“ (585 a, 585 d), die sich noch mit Philosophie beschäftigen, nicht gegen ganz alte, für die ja auch eine politische Tätigkeit kaum mehr in Betracht kommen würde. In diesem männlichen Alter ist Sokrates, der nicht mehr zu den ganz Jungen sondern eben zu den *πρεσβύτεροι* gehört.

kann, wenn man unfähig ist, sich aus den größten Gefahren zu retten, wenn man wie einer, der seiner Ehren verlustig ist, von jedem einfach ins Gesicht geschlagen werden kann, wenn man seiner Habe beraubt, aus der Stadt vertrieben und sogar getötet werden kann (508d). Sokrates hält es nicht für das Schlimmste, von jemandem geschlagen zu werden; ihm erscheint es schlimmer, selbst jemanden zu schlagen, wie er es überhaupt für schlimmer hält, Unrecht zu tun als Unrecht zu leiden (508e). Diese Meinung hält er für unbedingt richtig, für sie tritt er immer ein, sie kann von niemandem umgestoßen werden, ohne daß der sich lächerlich machen würde (509a). Um das größte Übel, Unrecht zu tun, und das fast noch größere, ungestraft Unrecht zu tun, abzuwenden, dafür allein muß man in Wahrheit sich selbst und seinen Freunden Hilfe leisten können (509b).

Nach einer Auseinandersetzung darüber, was dazu gehört, kein Unrecht zu tun, sagt Sokrates: es hat keinen Sinn, nur danach zu streben, daß man möglichst lange lebt, und nur die Künste zu lernen, die einen aus Lebensgefahren retten (511c/d ff.), wie die Redekunst, die einen vor Gericht retten soll. Denn das Edle und Gute liegt nicht im Retten und Gerettetwerden (512d). Vielmehr muß man sich bemühen, die Zeit, die einem gegeben ist, so gut wie möglich zu leben (512e). Nachdem Sokrates näher erklärt hat, was er darunter versteht, besonders soweit es den Staat und das Problem angeht, das Kallikles vor allem interessiert, die Beziehung zwischen Politik und Rhetorik (513a—520e), kommt er wieder auf sich selbst und seine Einstellung zum Staate zurück (521a).

Er selbst nämlich führt seinen Kampf dafür, daß die Athener so gut wie möglich werden, nicht aber dafür, ihnen zu gefallen und zu schmeicheln (521a). Daß ihm daraus Gefahren erwachsen, weiß er sehr wohl, aber er achtet sie gering; denn wenn jemand ihn töten wird, so wird das ein Schlechter einem Guten antun (521b), und wenn jemand ihm alles fortnehmen wird, so wird davon nur der den Schaden haben, der dies Unrecht begeht. Es beunruhigt ihn also nicht, daß er eines Tages vor Gericht geladen und sogar zum Tode verurteilt werden kann, obwohl er das in dieser Stadt für sehr wahrscheinlich

hält (521c/d). Gegenüber der Überzeugung, daß in Wahrheit er allein sich um die Politik bemüht, daß er nicht um zu schmeicheln sondern um des Guten willen sagt, was er zu sagen pflegt, und um des Rechten willen so lebt, wie er lebt, ist es ihm gleichgültig, daß er vor Gericht nicht wird bestehen können und jedes Urteil wird hinnehmen müssen (522b/c).

Da Kallikles noch immer nicht begreift, daß Sokrates es richtig findet, wenn man sich so wenig selbst helfen kann, geht Sokrates noch näher darauf ein. Er hält das für keinen Fehler, wenn man nur weder gegen Menschen noch gegen Götter jemals etwas Unrechtes gesagt oder getan hat (522d); denn das ist die beste Selbsthilfe, die es gibt. Nur wenn jemand ihn überführen würde, daß er zu dieser Selbsthilfe nicht im Stande ist, dann würde er sich schämen, und wenn er durch diese Unfähigkeit sterben müßte, dann würde er ungehalten sein, nicht aber, wenn er aus Mangel an schmeichlerischer Redekunst den Tod erleiden müßte. Das würde er leicht ertragen (522d),[23] denn kein verständiger und tapferer Mensch fürchtet das Sterben, wohl aber das Unrechttun, da es für die Seele nichts Schlimmeres gibt, als mit Unrecht beladen in den Hades zu kommen (522e).

Um das noch deutlicher zu machen, will Sokrates eine sehr schöne Geschichte erzählen, von der er glaubt, daß Kallikles sie für einen Mythos halten wird, während sie ihm selbst kein Mythos sondern ein Logos zu sein scheint. Denn er hält für wahr, was er darin vom Hades sagen will (523a). Es gibt ein Gesetz, das schon zur Zeit des Kronos und seitdem immer bis zur Gegenwart Geltung unter den Göttern gehabt hat. Danach kommen die Menschen, die gerecht und fromm gelebt haben, nach dem Tode auf die Inseln der Seligen und leben dort frei von allem Schlechten in vollkommener Glückseligkeit, während die, die ungerecht und unfromm gewesen sind, in das Gefängnis der Buße und Strafe, in den Tartaros, kommen (523a/b). Da aber zur Zeit des Kronos und auch noch unter Zeus die Menschen am Tage ihres Todes, unmittelbar bevor sie starben, abgeurteilt worden und auch die Richter Lebende gewesen waren, zeigte sich, daß die Urteile nicht gerecht waren. Darum änderte

---

23. Über das μὴ ἀγανακτεῖν vgl. o. S. 40, 19.

Zeus diesen Brauch und bestimmte, daß das Gericht fortan über die Toten, über die vom Körper schon getrennten Seelen gehalten werde, und daß auch die Richter selbst Tote, vom Körper gelöste Seelen sein sollten (523b—e).

Diese Erzählung hält Sokrates, wie er ausdrücklich noch einmal betont, für wahr (524a). Er zieht daraus den Schluß, daß der Tod nichts anderes ist als eine Trennung von Körper und Seele (524b). Wie aber der Körper des Toten sich nicht von dem des Lebenden unterscheidet (524b/c), ebenso behält die Seele alle Eigenschaften, die sie hatte, als der Mensch noch lebte. Da nun die Richter der Unterwelt nicht wissen, über wessen Seele sie Gericht halten, so können sie unparteiisch sehen, welche Seele von Fehlern und Schlechtigkeit entstellt ist. Diese schicken sie in den Tartaros, damit sie dort entweder, wenn ihr Unrecht heilbar ist, durch Strafe selbst besser wird, oder, wenn es unheilbar ist, den ankommenden Sündern als furchtbares Beispiel gezeigt wird, durch das die, die sie leiden sehen, besser werden (524e—525e). Diese unheilbaren Seelen haben meist Herrschern angehört, denn es ist ein Wunder, wenn Mächtige, die viel Möglichkeit hatten, Unrecht zu tun, doch Recht getan haben. (526a/b). Nur selten aber sieht der Richter eine andere Seele, die fromm und auf Seiten der Wahrheit gelebt hat, die einem ganz für sich lebenden Menschen oder sonst irgend einem Unbekannten angehört hat, meist aber, wie Sokrates meint, einem Philosophen, der getan hat, was ihm zukam und sich nicht um alles Mögliche sonst gekümmert hat. Eine solche Seele schickt er auf die Inseln der Seligen (526c).

Sokrates versichert auch hier noch einmal, daß er dieser Erzählung glaubt (526d). Darum ist er bestrebt, mit möglichst reiner Seele vor jenem Richter zu erscheinen, darum kümmert er sich nicht um das, was der Menge als Ehre gilt, sondern er versucht, indem er sich um die Wahrheit bemüht, wirklich so gut wie möglich zu sein und zu leben und, wenn er sterben muß, zu sterben (526d). Zu diesem Leben und diesem Wettkampf, den er für wichtiger hält als alle Wettkämpfe hier auf Erden, ermahnt er die anderen Menschen immer und immer wieder, so viel er kann. Auch Kallikles ruft er dazu auf und macht es ihm zum Vorwurf, daß er sich vor jenen Richtern

nicht wird helfen können, daß er dort so schwindlig und ratlos und ohne Ansehen sein wird wie Sokrates hier (526e—527a).

Sokrates schließt aus dem, was er gesagt hat, daß man sich also mehr hüten muß, Unrecht zu tun als Unrecht zu leiden, und daß man vor allem dafür sorgen muß, nicht gut zu scheinen, sondern gut zu sein, wenn man für sich allein ist wie in der Öffentlichkeit (527b). Ist man aber schlecht, so muß man bestraft werden, denn das ist das zweite Gute nach dem Rechttun, daß man durch Buße zum Rechten kommt (527c). Die Lebensweise ist, wie die vorgetragene Erzählung zeigt, die beste, die auch dort noch sich bewährt, bei der man in dem Bemühen um das Rechte und die übrige *ἀρετή* lebt und stirbt (527e).

Nach dieser Erzählung vom Hades scheint dem Sokrates also am Tode, den er für eine Trennung der Seele vom Körper hält, allein das Gericht von Bedeutung, das über die Seelen entscheidet, und zwar darüber, ob ein Mensch gerecht oder ungerecht gelebt hat. Im Hinblick auf dieses Gericht lebt er sein ganzes Leben, vor den Richtern dort zu bestehen und sich verantworten zu können, ist sein einziges Bestreben. Darum gilt Alles, was er tut, der unbedingten Befolgung des *δίκαιον;* darum kann er sich mutwillig, wie es den Leuten scheint, in Gefahr begeben, denn es gibt für ihn nur die eine wirkliche Gefahr, vom Rechten abzuweichen, während die Gefahren, vor denen Kallikles ihn warnt, ihm gar nicht als Gefahren erscheinen. Da er Alles, was man ihm vorwirft, nur um des Rechten willen tut, ist er überzeugt, in Wahrheit allein für das Beste der Athener zu sorgen, obwohl er sich um die öffentlichen Angelegenheiten nicht kümmert. Daß er davon die Richter in Athen nicht wird überzeugen können, wenn man ihn anklagen wird, ficht ihn nicht an. Er kann über ihr falsches Urteil nicht ungehalten sein und wird selbst den Tod leicht ertragen, denn allein auf das Totengericht kommt es ja an.

Der Vorwurf des Kallikles, daß es nicht recht sei, sich mutwillig in Gefahr zu begeben, entspricht dem Einwand, den Sokrates selbst in der A p o l o g i e als möglich vorbringt (28b). Die Antwort, die er dem Kallikles gibt, entspricht der, die er dem fingierten Einwand dort entgegenstellt: er kennt keine Gefahr außer der, vom Richtigen abzuweichen. Auch sonst ent-

spricht das Verhalten, das Sokrates im Gorgias voraussagt für den sehr wahrscheinlichen Fall, daß er einmal angeklagt werden wird, seinem Verhalten vor Gericht, wie Platon es in der Apologie schildert. Unbekümmert um den schlechten Eindruck, den die Richter haben werden, wird er ihnen zeigen, daß in Wirklichkeit er allein für das Beste der Athener gesorgt hat, daß Alles, was man ihm vorwirft, nur um des Rechten willen geschehen ist, daß er nicht Strafe, sondern Ehrungen verdient; all das sagt er in der Apologie. Er sieht voraus, daß er die Richter nicht überzeugen wird, wie er sie in der Apologie nicht überzeugt; er ist der Meinung, daß er selbst den Tod leicht tragen wird, wie er zum Erstaunen seiner Feinde und seiner Freunde das Todesurteil ruhig aufnimmt.[24]

Aber wenn auch der so viel jüngere Sokrates des Gorgias sehr ähnlich gezeichnet ist wie der alte Mann der Apologie — während Platon sonst sehr wohl zwischen den gleichen Menschen unterscheidet, ob er sie jung, oder ob er sie älter schildert (z. B. Alkibiades im Prot. und im Symp.; Kritias im Charm und im Tim.) — wenn auch einzelne Motive sich hier wie dort finden: die unbedingte Befolgung des *δίκαιον*, die einzige Gefahr, davon abzuweichen, der gegenüber jede andere Gefahr nur eine scheinbare ist, so besteht doch ein prinzipieller Unterschied zwischen der Sokratesauffassung im Gorgias und in der Apologie.

Dort unterschied Platon zwischen den Motiven, die für das Leben des Sokrates bestimmend waren (der unbedingten Beachtung des *δίκαιον*, der Verpflichtung, an dem Platz auszuharren, an den sein Gott ihn gestellt hat, der Sinnlosigkeit, den Tod zu fürchten, über den man doch nichts wissen kann) [25], und zwischen den Ursachen, die seine Einstellung zum Tode erklären sollten (dem Glauben an seinen Gott, dem Glauben daran, daß der Tod etwas Gutes sein muß, dem Glauben an den Schutz der Götter überhaupt und an sein persönliches Schicksal). [26] Der

---

24. Wilamowitz (Platon I 226) glaubt in den Antworten, die Sokrates dem Kallikles gibt, Nachklänge der Apologie zu sehen. Vgl. Ed. Schwartz, (Charakterköpfe, Berl. 1912, 61); dagegen Friedländer (a. O. II 264).

25. vgl. o. S. 35/6.

26. vgl. o. S. 37.

Tod schien vollkommen getrennt vom Leben, ein traumloser Schlaf oder ein ewiges sich Unterreden mit den abgeschiedenen Seelen. Im Gorgias ist das Leben des Sokrates allein gebunden an das sittliche Gesetz, und seine Vorstellung vom Tode hängt unmittelbar mit seiner Einstellung zum Leben zusammen: der Tod ist, nach der Trennung von Seele und Körper, das Gericht darüber, ob die Seele recht oder unrecht getan hat im Leben. Für einen Menschen, der das glaubt — und Sokrates hält es unbedingt für wahr (Gorg. 523a, 524a, 526d), er läßt es nicht wie in der Apologie unentschieden, ob seine Todesvorstellung richtig ist (Apol. 41c) — ist das Leben nur eine Vorbereitung auf den Tod; nur die Lebensweise erscheint ihm als sinnvoll, die auch im Hades sich bewährt. Die Deutung, die Platon dem Leben des Sokrates und seinem Verhalten zum Tode gibt, ist also im Gorgias eine andere als in der Apologie.

Im Kriton war das allein entscheidende Argument für das Bleiben des Sokrates im Gefängnis die unbedingte Beachtung des *δίκαιον*. Aber während unter dem Rechten dort vor allem die irdischen Gesetze gemeint waren und nur ganz am Schluß angedeutet wurde, daß auch die Gesetze im Hades den nicht freundlich aufnehmen würden, der die Gesetze auf Erden zunichte machen wollte (Krit. 54c),[27] ist im Gorgias der Begriff des Rechten entscheidend, der auch im Hades Geltung hat, ohne daß von den Gesetzen des Staates die Rede wäre. Im Gorgias also ist der Akzent der Erklärung für das, was Sokrates tut, wiederum auch dem Kriton gegenüber verschoben.[28]

Wie im Phaidon die Todesvorstellung des Sokrates zugleich eine Erklärung ist für seine ungewöhnliche Einstellung zum Leben, so erklärt auch das, was er im Gorgias über den Tod ausführt, wiederum sein ganzes Leben. Denn er hat immer im Hinblick auf den Tod gelebt, der ihm kein jähes Aufhören sondern eine Vollendung des Lebens bedeutet. Aber die Motivierung, die er dafür gibt, ist im Phaidon eine andere als im Gorgias.

---

27. vgl. o. S. 38.

28. Über die Verwandtschaft zwischen Gorgias und Kriton vgl. Friedländer (a. O. II, 177).

Im Phaidon ist sein Leben, wie das jedes wahren Philosophen, erfüllt von dem Streben nach reiner Erkenntnis, die aber niemals erreicht wird, solange die Seele an den Körper gefesselt ist. Erst im Tode, der die Seele vom Körper löst, kann dieses Ziel erreicht werden. Der Richter der Unterwelt, der die Seelen richtet, scheidet sie wohl danach, ob sie recht oder unrecht gelebt haben. Der höchsten Stufe der Glückseligkeit aber hält er nur die durch die Philosophie Geläuterten für wert, nur sie bleiben in Ewigkeit vom Körper befreit, nur ihnen wird reine Erkenntnis zuteil, nach der sie immer gestrebt haben.[29] Im Gorgias ist das Leben des Sokrates wie das jedes Gerechten, nur von dem einen Bestreben erfüllt, immer das Rechte zu tun. Vor den Richtern im Hades zu bestehen und sich verantworten zu können, ist das einzige Ziel des Lebens. Sie entscheiden nach der Trennung von Seele und Körper, die der Tod bedeutet, über die Seele und schicken nur die der Gerechten auf die Inseln der Seligen. Wohl sind das auch in der Erzählung des Gorgias meist, wie Sokrates meint, die Seelen von Philosophen, deren Verdienste aber dort darin bestehen, fromm und auf Seiten der Wahrheit, ganz in sich gekehrt und so, wie es ihnen ziemt, gelebt zu haben (526c),[30] während sie im Phaidon den Lohn dafür erhalten, daß sie schon im Leben ihre Seele geläutert haben durch die Philosophie, durch das Streben nach Erkenntnis.

Bei aller Ähnlichkeit der Unterweltsmythen im Gorgias und im Phaidon bleibt für Sokrates, der sie beide erzählt und den einen für sehr wahrscheinlich (Phaid. 114d), den anderen für sicher wahr hält, einmal die philosophische Erkenntnis, das andere Mal die absolute Gerechtigkeit das höchste Ziel des Lebens. Während in der Todesvorstellung des Phaidon die Lösung der Seele vom Körper einen philosophisch-metaphysischen Sinn hat, ist sie im Gorgias rein ethisch gewendet. Also auch zwischen dem Gorgias und dem Phaidon besteht ein Unterschied in der Sokrates-Auffassung, obwohl in beiden Leben und Tod von Sokrates als Einheit verstanden wird.[31]

---

29. vgl. o. S. 43.
30. vgl. o. S. 50.
31. H. Raeder (Platos philosophische Entwicklung, Berl. 1920, 170)

Der andere Dialog, in dem Platon den Sokrates sich so prinzipiell über seine Lebensauffassung äußern läßt, ist der Theätet, der zu der Zeit spielt, da Sokrates gerade angeklagt worden ist (210d). Sokrates zeichnet dort das Bild der Menschen, die sich lange Zeit mit Philosophie und ähnlichen Dingen abgeben (172c); zu ihnen zählt er sich selbst (173b τοὺς δὲ τοῦ ἡμετέρου χοροῦ).[32] Durch diese Schilderung wird der Gegensatz, in dem Sokrates zu den übrigen Menschen steht, in das Allgemeine des Gegensatzes zwischen philosophischen, unpraktischen und politischen, praktischen Menschen überhaupt erhoben. Es ist kein Wunder, daß die einen, die nur ihren Gedanken leben, sich lächerlich machen, wenn sie als Redner vor Gericht auftreten sollen; sie verhalten sich zu den Anderen, die von Jugend auf gewöhnt sind, sich im Getriebe der Gerichte und Versammlungen zu bewegen, wie Freie zu Sklaven (172c/d). Denn während die Einen immer Zeit und Ruhe für ihre Reden haben und allein darauf bedacht sind, das wahre Wesen der Dinge zu

---

sagt, daß in der Apologie (40 c) die Lehre von der Unsterblichkeit als ungewiß hingestellt, am Schluß des Gorgias mit größerer Bestimmtheit vorgetragen wird, daß sie im Menon (81 b) angedeutet ist, im Phaidon aber erst bewiesen wird. Er sieht also den Unterschied der genannten Schriften in der Stellung zum Todesproblem nur in dem Grade der Bestimmtheit, mit der die Unsterblichkeitslehre vorgetragen wird, nicht in der Lehre selbst.

32. Auch Bruns (a. O. 299—301) faßt diesen Exkurs als eine Verteidigung des Sokrates auf. Gomperz (H. Z. 1924, 407/8) zeigt, daß die weltabgeschiedene Beschäftigung mit Mathematik und Astronomie gerade zu den historisch gesicherten Zügen des Sokrates gehört, daß zudem Platon selbst ihn immer wieder davon sprechen läßt. Dagegen ist W. Jaeger (SBBerl. XXV, 1928, 7/8) der Meinung, daß der in dieser Digression des Theätet gezeichnete Typus des weltabgewandten Forschers im Gegensatz zum βίος des Sokrates steht, daß „Platon selbst sich bewußt war, mit diesem spätesten Sokratesbilde im Theätet die Grenze dessen erreicht zu haben, was als künstlerische Freiheit der Umformung gegenüber der historischen Sokratesgestalt noch zu rechtfertigen war;“ vgl. auch ders. (Aristoteles, 14). Aber abgesehen davon, daß Platon auch sonst davon spricht, daß Sokrates sich von allem politischen Leben fernhält, worauf Jaeger selbst verweist (a. O. 7, 2), daß er seinen Abscheu vor einer großen Menschenmasse erwähnt (Symp. 174 d—175c, 220c/d), läßt er Sokrates hier ausdrücklich seine Zugehörigkeit zu den von ihm beschriebenen philosophischen Menschen betonen (Theät. 173 b). Dazu kommt die Ähnlichkeit mit dem im Gorgias von ihm gezeichneten Bilde des Sokrates. Also von einem Gegensatz, jedenfalls zu dem, was Platon sonst über Sokrates sagt, kann man wohl kaum sprechen. Vgl. auch Friedländer (a. O. II, 436, 1 und 437, 1). Über die philosophische Bedeutung des Exkurses vgl. Stenzel, (zur Logik d. Sokr., Schles. Gesellsch. f. vaterl. Kultur, 1917, 10).

finden, sprechen die Anderen immer in Unruhe und Hetze. Sie können nicht sagen, was sie eigentlich wollen, weil sie beständig auf irgend jemanden Rücksicht nehmen müssen, und ihre Reden drehen sich immer um kleinliche, belanglose Dinge (172d—173b). Die Philosophen dagegen sind nicht Knechte ihrer Reden, vielmehr sind die Reden gleichsam ihre Untergebenen. Sie sind keinem Richter oder Zuschauer verantwortlich (173c). Für die besten unter ihnen — und nur von denen spricht Sokrates — ist es also bezeichnend, daß sie von Jugend auf weder den Weg zum Markt, noch irgend eine städtische Behörde kennen; daß sie die Gesetze, die schriftlich oder mündlich verkündet werden, nicht sehen und hören, daß sie sich um keinerlei Zusammenkünfte kümmern, daß sie nichts von allem wissen, was in der Stadt vorgeht (173d). Dabei merken sie nicht einmal, daß sie all das nicht wissen, denn sie wollen dadurch nicht die Aufmerksamkeit auf sich lenken, sondern in Wahrheit weilt nur ihr Leib in der Stadt, während ihr Geist allein mit der Erforschung der Natur aller Dinge im Ganzen, unter der Erde, auf der Erde und am Himmel beschäftigt ist (173e). Wie Thales, der in den Brunnen fiel, weil er die Dinge am Himmel ergründen wollte und sich um das Naheliegende nicht kümmerte, so kümmern sie sich nicht um die Menschen neben ihnen, nicht um das, was sie tun, ja nicht einmal darum, ob das überhaupt Menschen oder sonst welche Geschöpfe sind. Sie fragen nur, was denn der Mensch ganz allgemein ist, und was einer so gearteten Natur Besonderes zukommt zu tun und zu leiden (174a/b).

Darum machen sie sich lächerlich, wenn sie mit anderen Leuten zusammenkommen, sei es privat oder in der Öffentlichkeit, vor Gericht oder sonst irgendwo. Sie wissen mit nichts Bescheid, machen alles falsch, haben für keine Realität einen richtigen Maßstab (174c—175b). Immer geraten sie vom Speziellen ins Allgemeine. Ein praktischer Mensch dagegen kann nicht über Allgemeines reden, ohne in Verlegenheit zu geraten und sich vor den wahrhaft frei Erzogenen lächerlich zu machen, denn er hat eine knechtische und kleinliche Seele (175c/d). Das ist der Gegensatz zwischen dem in Freiheit und Muße Gebildeten, dem Philosophen, der zu keiner kleinlichen praktischen Handlung fähig ist, und dem geschickten Weltmann, der nicht

einmal die Haltung eines freien Menschen, geschweige denn die Möglichkeit einer freien Rede über das wahrhafte Leben der glückseligen Götter und Menschen hat (175e—176a).

Da der Gesprächspartner darauf erwidert, es würde mehr Frieden und weniger Schlechtes geben, wenn Sokrates alle Menschen so überzeugen könnte wie ihn, fährt Sokrates fort: das Schlechte kann unmöglich ganz vernichtet werden. Denn es muß immer ein dem Guten Entgegengesetztes geben; es haftet notwendig allem Irdischen an, nicht aber dem Göttlichen. Deshalb muß der, das das erkennt, der Philosoph also, versuchen, so schnell wie möglich von hier dorthin zu entkommen. Denn diese Flucht ist die größte Annäherung an Gott, die es gibt (176a). Sie bedeutet, daß man mit Einsicht gerecht wird und rein (176b). Die Angleichung an die göttliche Gerechtigkeit aber ist zugleich der wahre Grund, aus dem man das Schlechte fliehen, die ἀρετή aber verfolgen muß, nicht jene Scheindinge, die die Menge dafür als Grund anführt (176c). Gott ist in keiner Weise jemals ungerecht sondern im höchsten Maße gerecht, und es gibt nichts, was ihm ähnlicher wäre als der Mensch, der so gerecht wie möglich wird. Darauf allein bezieht sich auch die wahre Tüchtigkeit des Mannes. Denn die Erkenntnis davon ist wahrhafte Weisheit und ἀρετή (176c). Wer aber Unrecht tut und Unfrommes sagt, weiß nicht, daß man der wirklichen Strafe nicht entgehen kann, die nicht, wie die Leute meinen, in körperlicher Züchtigung oder Tod besteht (176d). Er weiß nicht, daß er durch seine Schlechtigkeit dem Prinzip des Schlechten immer ähnlicher wird. Und wenn die wirklich Wissenden ihm sagen, daß er in Ewigkeit, falls er sich nicht ändert, als Schlechter unter Schlechten leben muß, ohne in jenes Reich aufgenommen zu werden, das rein ist von Bösem, dann hört er das an wie ein Überkluger, der ganz Unverständigen zuhört (176e—177a).

Mit diesen Ausführungen wird also die Gesinnung des Philosophen umschrieben, mit dem Sokrates sich identifiziert hat, und der vorher in seiner äußeren Lebensform charakterisiert wurde. Er ist bestrebt, der Welt zu entfliehen, um dadurch von allem Bösen frei zu werden, das, wie er erkannt hat, notwendig dem Irdischen anhaftet. Durch diese Flucht vor dem Schlechten

versucht er, sich der absoluten Gerechtigkeit anzunähern, die nur dem Göttlichen eignet. Allein dies Streben nach Gerechtigkeit ist für ihn der Grund, ἀρετή zu üben, und seine Erkenntnis gipfelt im Wissen um das Rechte. Nach seiner Überzeugung kann nur der in jene von allem Bösen reine Sphäre aufgenommen werden, der auf Grund dieser Erkenntnis gerecht ist und fromm.

In dem behandelten Stück des Theätet versucht Platon also, das Leben und damit indirekt den Tod des Sokrates ganz allgemein vom Leben des Weisen her zu begreifen. Denn wenn auch vom Tode des Sokrates nicht unmittelbar die Rede ist, liegt doch der Schluß darauf sehr nahe, zumal da der Dialog zu der Zeit spielt, da Meletos seine Anklage bereits eingereicht hat. (210d).[33]

In dieser allgemein gehaltenen Darstellung des philosophischen Menschen, durch die die Seltsamkeit seines äußeren Lebens und die Gesinnung, aus der diese Haltung kommt, verständlich werden soll, haben selbstverständlich die mehr persönlichen Motive, die in der A p o l o g i e entscheidend waren, keinen Platz. Der im Theätet beschriebene Philosoph ist nicht seinem Gotte verpflichtet, an der Stelle auszuharren, an die er gestellt ist, sondern er kämpft um die Annäherung an die göttliche Vollkommenheit, er versucht, sich möglichst zu lösen von seiner irdischen Verhaftung an das Prinzip des Schlechten. Es wird weder von der Sinnlosigkeit gesprochen, den Tod zu fürchten, noch von einem Glauben daran, daß der Tod etwas Gutes sein muß; vielmehr sind Tod und Leben in der Vorstellung dieses Weisen eine selbstverständliche Einheit, ja der Tod ist das Ziel des Lebens, denn nur im Tode ist die vollkommene Befreiung von allem Schlechten möglich, die dem Menschen auf Erden unerreichbar bleibt.[34]

Auch das im K r i t o n entscheidende Moment des Gebundenseins an das, was recht ist, und damit zugleich an das, was

---

33. vgl. Friedländer (a. O. II 416), der die Beziehung dieses Schlusses auf den Anfang heraushebt, wo erwähnt wurde, daß Sokrates den Theätet kurz vor seinem Tode kennen lernte (142 c).

34. Über den Unterschied zwischen dem Sokrates der Apologie und dem des Exkurses im Theätet vgl. Bruns (a. O. 301); Jaeger (Aristot. 14).

die irdischen Gesetze fordern, spielt im Theätet keine Rolle. Denn dort wird nicht die Möglichkeit eines Konfliktes mit den Gesetzen erörtert, von denen sogar behauptet wird, daß der Weise sie weder sieht noch hört, sondern nur die Unmöglichkeit des Weisen, mit dem praktischen Leben überhaupt fertig zu werden. Er strebt nach jener Gerechtigkeit, die dem Menschen auf Erden unerreichbar bleibt.

Wie für den Philosophen des Phaidon das Leben nur eine Vorbereitung auf den Tod ist, wie er eine möglichst weitgehende Loslösung von aller irdischen Gebundenheit erstrebt, so lebt der Weise des Theätet in der Hoffnung, dieser Welt möglichst bald zu entfliehen.[35] Aber im Phaidon gilt die Vorbereitung auf eine Trennung von Körper und Seele, die vollkommen erst durch den Tod erreicht wird, und die herbeizuführen nicht in der Hand des Menschen liegt, der Erlangung von reiner, durch die Sinne ungetrübter Erkenntnis. Im Theätet dagegen wird sie aufgefaßt als der Versuch, sich der göttlichen vollkommenen Gerechtigkeit anzunähern. Im Phaidon werden nicht die Seelen ewiger Glückseligkeit teilhaftig, die nur gerecht gewesen sind, sondern allein die, die durch die Philosophie, durch das Streben nach Erkenntnis geläutert sind. Im Theätet bleiben nur die Schlechten ausgeschlossen von dem Ort, an dem die Seligen weilen, nur die, deren Erkenntnis nicht in dem Wissen um das Rechte gipfelte. Im Phaidon ist der wahre Grund, aus dem man ἀρετή üben muß, die Liebe zum Erkennen, im Theätet übt man ἀρετή um sich der göttlichen Gerechtigkeit anzugleichen, die man allerdings zuvor erkannt haben muß. Bei aller Ähnlichkeit der Grundauffassung des irdischen Lebens als bloßer Vorbereitung auf ein vollkommeneres jenseitiges Leben ist doch die Begründung, die der Philosoph gibt, als den sich Sokrates im Phaidon zeichnet, verschieden von der, die der Weise anführt, mit dem Sokrates sich im Theätet identifiziert.

Was Kallikles im Gorgias über die Leute sagt, die sich allzu lange mit Philosophie abgeben, entspricht dem allgemeinen Gegensatz zwischen dem praktischen, scheinbar erfolgreichen,

---

35. Über die Beziehung zwischen der Sokratesvorstellung des Phaidon und der des Theätet vgl. Wilamowitz (Platon I 327, 531).

und dem unpraktischen, mit Philosophie beschäftigten Menschen, von dem Sokrates im Theätet spricht. Die Weltfremdheit, die Kallikles dem Sokrates vorwirft, ist die gleiche, die den Philosophen eignet, zu denen Sokrates sich im Theätet zählt. Aber seine Gleichgültigkeit gegenüber allen irdischen Dingen erklärt Sokrates im Gorgias damit, daß sein Tun allein der unbedingten Befolgung des δίκαιον gilt, daß er sein ganzes Leben im Hinblick auf das Gericht im Hades lebt, wo entschieden wird, ob ein Mensch gerecht oder ungerecht gewesen ist. Das Leben des Philosophen dagegen, als der er im Theätet erscheint, hat nicht allein das ethische Ziel der unbedingten Befolgung des δίκαιον, sondern ist zugleich erfüllt von dem Streben nach Erkenntnis, von dem Willen, das Wesen aller Dinge zu ergründen, wenn auch wahre Weisheit und ἀρετή im Wissen um das Gerechte gipfelt. Im Gorgias ist Sokrates bemüht, so gerecht zu leben, daß er vor den Richtern im Hades bestehen kann, im Theätet ist es sein Bestreben, sich von irdischer Schlechtigkeit möglichst zu lösen, so sehr, daß er das als einen Versuch bezeichnet, so schnell wie möglich von hier dorthin zu entfliehen. Das Leben des Weisen im Theätet ist also anders bestimmt als das, von dem Sokrates im Gorgias spricht. Nicht die starre Unbeirrbarkeit in der Befolgung eines feststehenden ethischen Gesetzes ist das, was den philosophischen Menschen des Theätet charakterisiert, sondern die Versunkenheit dessen, der erkennen will, was jedes Ding, vor allem aber was das Rechte ist. Es ist kein Widerspruch, der den Weisen des Theätet von dem Gerechten des Gorgias trennt, aber das Ziel ihres Lebens ist doch ein verschiedenes.[36] Obwohl im Theätet einzelne Motive anklingen, die an die Apologie und den Kriton, besonders aber an Phaidon und Gorgias erinnern, ist doch die Gesamtauffassung von Sokrates wiederum von all diesen verschieden.

Aus der Untersuchung und Vergleichung der Dialogstücke, die die Einstellung des Sokrates zu Leben und Tod behandeln,

---

36. Bruns (a. O. 301) sieht im Gorgias eine charakterisierende Ausführung desselben Gedankens, den der Exkurs des Theätet apologetisch darstellt, und hält den Exkurs für ein direktes Zitat aus dem Gorgias (a. O. 302). Vgl. dazu auch Friedländer, (a. O. II 438). Zur Veränderung des Sokratesbildes vom Gorgias zum Theätet vgl. Geffcken (Herm. 65, 1930, 35).

und zwar während des Prozesses, nach der Verurteilung und schon in früheren Stadien seines Lebens, wird also deutlich, daß Platon für das Verhalten des Sokrates keine einheitliche und immer gleichbleibende Erklärung gibt. In jeder Situation, in der er Sokrates darstellt, erscheint ihm ein anderes Motiv entscheidend für seine Handlungsweise. In der Apologie ist Alles, was Sokrates tut und sagt, bedingt durch eine feststehende ethische Norm und einen irrationalen Glauben, im Kriton ist allein das sittliche Gesetz für ihn entscheidend, im Phaidon ist sein Leben und Sterben bestimmt durch eine rein metaphysische Überzeugung, im Gorgias und Theätet sind die ethische und die metaphysische Lebensanschauung einander angenähert, wenn sich auch aus der Art der Verschmelzung wiederum verschiedene Auffassungen ergeben.

Diese Veränderung innerhalb der Erklärung für die Gesamtexistenz des Sokrates muß aber in Platon, nicht in Sokrates begründet sein. Denn es wird nicht etwa eine kontinuierliche Entwicklung des Sokrates gezeigt, bei der sich die Lebensanschauung des jungen Sokrates allmählich zu der des alten umbildet, sondern in Schriften, deren dargestellter Inhalt zeitlich so nahe bei einander liegt wie der der Apologie und des Phaidon, vertritt Sokrates vollkommen verschiedene Standpunkte.[37]

Wie ist es aber zu verstehen, daß Platon die Seltsamkeit des Sokrates, die ihm bis in sein Alter immer gleich wichtig erscheint, immer verschieden erklärt? Alkibiades spricht aus, daß er allein einmal den Sokrates geschaut hat, wie er in Wirklichkeit war (Symp. 216d). Platon selbst scheint zu glauben,

---

37. Dagegen bleibt die Besonderheit des Sokrates immer der beherrschende Zug, obwohl er in den verschiedensten Situationen und in jedem Lebensalter von Platon gezeichnet wird: als ganz junger Anfänger (Parm.), als junger Mensch (Lach, Prot.), als Mann zwischen 40 und 50 (Charm. Gorg. Symp. Phaidr. Rep.) und am häufigsten so, wie Platon ihn selbst gekannt hat, als alter (Men. Euthyd. Lys. Krat. Phileb. Hipp. min.) und ganz alter Mann (Theät. Euthyphr. Apol. Krit. Phaid.). Im Tim., wo Sokrates als reifer Mann erscheint, und im Soph. und Pol., wo er schon alt ist, wird eine nähere Charakteristik nicht gegeben. Das Alter, in dem Sokrates dargestellt wird, scheint zu der Abfassungszeit in keiner Beziehung zu stehen. In dem sicher späten Theät. ist er ebenso alt wie im Euthyphr. und in der Apol. Auch läßt sich nicht sagen, daß die Bedeutung des Sokrates für Platon allmählich abnimmt.

daß wirklich niemand ihn kennt. Denn nur, wenn er die wahre Meinung des Sokrates nicht weiß, kann er ihn immer wieder verschieden darstellen, wie er es tut; er kann nur versuchen, ihn deutend zu verstehen. Darum wird der gleiche Mensch für Platon zum Vertreter so verschiedener Lebensanschauungen, je nachdem, wie er ihm im Augenblick des Schreibens erscheint. Es gibt keine faßbare Lehre des Sokrates, wie auch seine Persönlichkeit nicht faßbar ist.

Dabei besteht eine seltsame Übereinstimmung zwischen der Sokratesauffassung des Platon und dem, was er von sich selbst sagt. Er glaubt auch von sich, daß niemand seine wahre Meinung kennt über das, was ihm Ernst ist. Denn es ist nicht sagbar wie andere Lehren (Ep. VII 341b—c). Er sieht also den Sokrates, wie er sich selbst sieht. Vielleicht ist das mit ein Grund dafür, daß Sokrates zum Vertreter der immer wechselnden Meinungen des Platon wird.

Der wirkliche Sokrates ist nach Platon unbekannt. Die Dialoge beschreiben nur die Seltsamkeit, die ihn von allen anderen Menschen unterscheidet, und geben für sie eine Deutung.

Drittes Kapitel.

Vergleich des xenophontischen und platonischen Sokratesbildes.

Was ist dem Sokratesbilde des Xenophon und dem des Platon gemeinsam? Was unterscheidet sie von einander? Und wie verhält sich schließlich das, was Xenophon und Platon in Sokrates sehen, zu dem, was er wirklich gewesen ist? Um diese Fragen zu beantworten, ist es notwendig, die einzelnen Züge der Sokratesdarstellung und die Gesamtauffassung seiner Person, wie sie sich aus den Schriften des Xenophon und den platonischen Dialogen ergaben, mit einander zu vergleichen.

Über das Aussehen des Sokrates berichten Xenophon und Platon übereinstimmend, daß er ungewöhnlich häßlich ist. Als charakteristisch schildern beide die Augen und die Nase; Xenophon vervollständigt den Eindruck noch durch die Beschreibung des Mundes und der Gesamterscheinung, wie er überhaupt ausführlicher von dem grotesken Aussehen des Sokrates spricht. Xenophon wie Platon vergleichen ihn mit einem Silen. Aber während Xenophon diesen Vergleich lediglich auf das Äußere des Sokrates anwendet, hat er bei Platon, der auf die in einem Silensgehäuse verborgenen Götterbilder anspielt, symbolische Bedeutung, bezieht sich auf den ganzen Menschen, auf sein Denken und Reden.

Xenophon wie Platon erzählen als wichtig für die äußere Erscheinung des Sokrates von seiner primitiven Kleidung, davon, daß er das ganze Jahr hindurch das gleiche Gewand trägt und immer oder doch meistens barfuß geht. Xenophon gibt dafür eine ausführliche Begründung, in der er zeigt, daß Sokrates in bewußter Absicht, um sich abzuhärten und von äußeren Einwirkungen unabhängig zu machen, diese immer gleiche, ge-

wöhnliche Kleidung trägt. Platon dagegen versteht das als Ausdruck seiner Gleichgültigkeit gegen alle Äußerlichkeiten. Dem entspricht es, daß Sokrates sich nach Xenophon vollkommen klar über sein Aussehen und über den Zustand seines Körpers ist und großen Wert darauf legt, körperlich möglichst gut im Stande zu sein, während er nach Platon nicht genau weiß, wie er aussieht und die Pflege seines Körpers vernachlässigt. Und wenn Xenophon und Platon wiederum übereinstimmend berichten, daß Sokrates im Essen und Trinken von größter Anspruchslosigkeit und im Ertragen von Anstrengungen von größter Zähigkeit ist, so ist auch dafür ihre Erklärung eine grundsätzlich verschiedene: dem Xenophon scheint das aus einer bewußten ethischen Haltung zu resultieren. Sokrates ißt nur so viel, wie seinem Körper zuträglich ist, da er gesund sein will, er trinkt nur so viel, wie er vertragen kann, da er nüchtern bleiben will, er erträgt auch die größten Anstrengungen, weil er sich abgehärtet und zur Beherrschtheit erzogen hat. Er ist der Mensch des richtigen Maßes, der vollkommenen Verständigkeit. Platon dagegen sieht darin dieselbe Gleichgültigkeit und Unabhängigkeit von Äußerlichkeiten wie in der Art, sich zu kleiden: Sokrates kann mit äußerst wenig auskommen, doch er hat andererseits auch ungewöhnliche Freude an guten Dingen. Er betrinkt sich nie, aber nicht darum, weil er mäßig ist, sondern weil er mehr vertragen kann als jeder andere Mensch. Er ist nie müde, kann alle Strapazen aushalten, aber Platon sieht darin keine Energieleistung sondern die geniale Fähigkeit, so sehr in der Welt der Gedanken leben zu können, daß die reale Welt dagegen bedeutungslos wird. Sokrates erscheint ihm als der nachdenkliche, in seine Gedanken ganz versunkene Weise, der unverständige Dinge tut, so daß vernünftige Menschen sich über ihn verwundern oder lustig machen. Für Xenophon ist Sokrates das Vorbild, an dem man sich schulen kann, dem man nacheifern muß, für Platon ist er der Unvergleichbare, der an keinem Heros der Vergangenheit und an keinem Großen der Gegenwart gemessen werden kann.

Xenophon wie Platon berichten, daß Sokrates keinen bestimmten Beruf ausübt, daß er sich auch nicht von sich aus als Politiker betätigt, obwohl er die Politik für überaus wichtig

hält. Aber die Begründung, die Xenophon dafür gibt, ist verschieden von der, die sich bei Platon findet. Der xenophontische Sokrates ist der Meinung, daß er dem Staate mehr nützt, wenn er möglichst viele Menschen, die er dazu für geeignet hält, zu guten Politikern erzieht, als wenn er selbst sich in den Dienst des Staates stellt. Der platonische Sokrates treibt keine Politik, weil er dabei sein Leben aufs Spiel setzen würde, ohne sein Ziel zu erreichen, weil seine Fähigkeit in der persönlichen Wirkung auf den Einzelnen liegt, vor allem aber weil sein Daimonion ihm verbietet, als Politiker tätig zu sein.

Auch nach Xenophon fühlt Sokrates sich von den Göttern begnadet, da sie ihn durch eine innere Stimme zu dem leiten, was für ihn das Beste ist. Er ist gläubig und religiös, er opfert und betet, er verläßt sich auf mantische Zeichen. Aber er ist nicht in dem Sinne, in dem Platon das darstellt, ein Diener seines Gottes, ein im tiefsten Sinne von Gott Begeisterter, für dessen ganzes Dasein die göttliche Stimme ausschlaggebend ist.

Die Tätigkeit des Sokrates, die all seine Zeit in Anspruch nimmt, besteht nach Xenophon wie nach Platon darin, mit den Menschen zu reden. Und zwar spricht er mit jedem, der ihm begegnet, mit Gebildeten wie mit Leuten aus dem Volke, mit Athenern wie mit Fremden, wenn auch Xenophon und Platon seine besondere Affinität zu den Athenern hervorheben. Aber während Xenophon schildert, daß er sich zu jeder Tageszeit da aufhält, wo er die meisten Menschen zu treffen hofft, erzählt Platon, daß Sokrates trotz seines beständigen Umganges mit Menschen eine gewisse Menschenscheu hat, daß er eine große Menschenmenge, wenn irgend möglich, meidet und selbst einen einzelnen Freund in manchen Augenblicken nicht ertragen kann sondern fortschickt, um mit seinen Gedanken allein zu sein. Die Gespräche, die Xenophon wiedergibt, finden, wie die platonischen, immer nur zwischen Sokrates und e i n e m Menschen oder doch in einem kleinen Kreise statt; niemals spricht Sokrates vor einer großen Menge.

Xenophon und Platon trennen die sokratischen Gespräche ausdrücklich von allen Sophistengesprächen und kennzeichnen den Unterschied schon darin, daß Sokrates nicht als eigentlicher Lehrer auftritt, daß er keinen Unterricht gegen Lohn erteilt und

also arm ist. Vor allem aber ist er deshalb kein Lehrer, weil er keine bestimmte Lehre oder Kunst lehrt, obwohl er immer dasselbe sagt und immer über dieselben Dinge spricht. Und zwar ist sein Denken allein auf die Menschen gerichtet, auf den Einzelnen, mit dem er gerade spricht, und darüber hinaus auf die allgemein menschlichen, die ethischen Probleme, die sich zu der Frage nach dem Wesen der ἀρετή zusammenschließen. Aber nach Xenophon hat Sokrates von bestimmten Dingen ein bestimmtes Wissen; er fragt aus den Menschen das Richtige heraus und kommt so zu richtigen Resultaten in seinen Gesprächen. Nach Platon dagegen gipfelt das Wissen des Sokrates in seinem Nichtwissen. Er hat für keine der diskutierten Fragen eine bestimmte Lösung, er fragt den Menschen, mit dem er gerade spricht, nur nach seiner subjektiven Meinung, jedes Resultat, zu dem seine Untersuchungen führen, erscheint daher zum Schluß wieder zweifelhaft. Von diesem Nichtwissen ist bei Xenophon nicht in dem Sinne die Rede, in dem bei Platon der Ausspruch des Delphischen Orakels gedeutet wird. Sokrates sieht seine Aufgabe nicht darin, den Menschen vor allem zu zeigen, daß sie nichts wissen, nach der Meinung des Xenophon will er sie vielmehr in ihren falschen Ansichten widerlegen, um sie zu den richtigen zu führen.

Die Art, in der Sokrates mit den Menschen spricht, wird von Xenophon und Platon ähnlich charakterisiert: er selbst sagt möglichst wenig, was er denkt, sondern richtet beständig Fragen an den Anderen. Dadurch macht er ihn unsicher, verwickelt ihn in Widersprüche und verstimmt ihn oft durch seine offen zur Schau getragene Überheblichkeit. In dieser Art des Fragens aber liegt nach Platon seine eigentliche Begabung. Er holt dadurch wie eine Hebamme aus den Menschen ihre noch ungeborenen Gedanken heraus und prüft sie auf ihre Lebensfähigkeit. Während er selbst unfähig ist, zu gebären, leistet er den Anderen den Dienst des Geburtshelfers. Für Xenophon dagegen übt Sokrates nicht die Tätigkeit einer μαῖα, sondern er will nach seinen eigenen Worten die Tätigkeit eines μαστροπός üben. Er hat durch seine Menschenkenntnis die Fähigkeit, einerseits die Menschen zusammen zu bringen, die wirklich zu einander passen, und andererseits die Menschen mit den Dingen zu ver-

binden, zu denen sie begabt und fähig sind. Das Ziel des xenophontischen Sokrates ist, die Leute zu möglichst tüchtigen und untadligen Menschen zu erziehen; das Ziel des platonischen Sokrates ist, den Menschen die Erkenntnismöglichkeit zu zeigen, die in ihnen liegt, und sie in diesem Sinne „besser" zu machen.

Die Wirkung, die die Gespräche des Sokrates auf die Menschen haben, ist nach Xenophon wie nach Platon eine zweifache: entweder sind die, die ihn hören, ganz hingerissen und bezaubert von seinen Worten und haben nur den einen Wunsch, in seinen Kreis aufgenommen zu werden und ihm immer zuhören zu dürfen, oder sie fühlen sich gekränkt durch das, was er sagt, verletzt durch seine Überheblichkeit und seinen Spott, so daß sie sich ganz von ihm abwenden.

Jedenfalls wird das, was Sokrates tut und sagt, häufig anders aufgefaßt als es gemeint ist. So erwähnt Xenophon, daß man oft den Eindruck gehabt habe, Sokrates sei verliebt in einen schönen Knaben, obwohl seine Liebe in Wirklichkeit niemals der Schönheit des Körpers sondern immer nur der Schönheit der Seele gegolten hat. So spricht er davon, daß Sokrates für einen Aufschneider und törichten Schwätzer gehalten worden sei, während er doch gerade von größter Wahrheitsliebe und Ernsthaftigkeit erfüllt war, daß er für gottlos gegolten habe, während er besonders fromm war. Xenophon schildert auch Situationen, in denen Sokrates bewußt seine eigentliche Absicht hinter einer scheinbaren verbirgt. Aber für ihn ist das ein Zug des sokratischen Wesens wie alle anderen, die er beschreibt. Er sieht nicht wie Platon gerade darin gleichsam den Schlüssel zum Verständnis der ganzen Persönlichkeit des Sokrates. Platon erkennt in allem, was Sokrates tut und sagt, die *εἰρώνεια*, er sucht überall hinter dem Sokrates, der in Erscheinung tritt, den eigentlichen, davon ganz verschiedenen Sokrates. Er begreift sein Aussehen ebenso als Symbol wie jedes Tun, jede Äußerung dieses seltsamen Menschen. Die *ἀτοπία* ist für Platon das Charakteristikum des Sokrates, dieses sonderbare Wesen, das den Menschen, die ihn nur aus der Ferne kennen, ebenso auffällig ist wie denen, die ihm nahestehen, nur daß die Einen sich darüber verwundern und entrüsten, ohne es zu begreifen, während die Anderen seine tiefe Bedeutung ahnen

und zu verstehen versuchen. In der xenophontischen Sokratesdarstellung kommt der Begriff der ἀτοπία überhaupt nicht vor. Xenophon gibt eine bloße Schilderung des Sokrates, durch die er sein Tun und Reden verteidigen will. Er stellt dar, was nach seiner Meinung das Wesen des Sokrates ausmacht, und versucht es anderen Meinungen gegenüber ins rechte Licht zu setzen. Im Gegensatz dazu gibt Platon außer der Darstellung eine Deutung jedes einzelnen Zuges wie der gesamten Erscheinung dieses einzigartigen Menschen, dessen wirkliches Wesen im letzten Grunde immer unverständlich bleibt.

Dieser prinzipielle Unterschied zwischen der Auffassung des Xenophon und der des Platon zeigt sich am klarsten in ihrer Erklärung für das Verhalten des Sokrates angesichts des Todes. Xenophon gibt eine rationale Argumentation, die von den realen, rein persönlichen Gegebenheiten dieses einen Menschen ausgeht, der in seinem Alter nicht mehr viel vom Leben zu erhoffen hat, der also in dem Bewußtsein, das Beste geleistet zu haben, was ihm möglich war, mit ruhigem Gewissen, stirbt, und der sich ganz der Hand der Götter anvertraut. Xenophon spricht wirklich nur von dem, was den Tod des Sokrates erklärt, der ihm ebenso vorbildlich scheint wie sein ganzes Leben. Seine Sokratesvorstellung ist konstant. Platon dagegen kann den Tod des Sokrates nicht verstehen, ohne die Begründung dafür vom Persönlichen in das Prinzipielle, vom Realen in das Metaphysische zu erheben. Er läßt Sokrates nicht nur davon sprechen, was der Tod für ihn bedeutet, sondern er läßt ihn zeigen, daß sein ganzes Leben durch seine Vorstellung vom Tode bestimmt war; der platonische Sokrates spricht nicht nur über den Sinn seines Sterbens, sondern darüber, was für die Menschen überhaupt Tod und Leben bedeuten. Und es zeigte sich, daß seine Erklärung dafür nicht immer die gleiche ist, daß sich in der Sokratesauffassung des Platon eine dauernde Wandlung vollzieht.

Während Xenophon in Sokrates vor allem den Vertreter und Lehrer des ethischen Ideals sieht, dem man nacheifern muß, den man der Idee nach jedenfalls erreichen kann, ist er für Platon der große philosophische Mensch, der mit anderen, auch den größten Menschen schlechthin unvergleichbar ist. Obwohl

die von Xenophon und Platon aus dem Leben des Sokrates berichteten Tatsachen weitgehend übereinstimmen, ist das Bild, das sich jedem von ihnen daraus ergibt, doch ein vollkommen verschiedenes. [1]

Nur an einer Stelle zeigt sich auch im Wesentlichen eine Übereinstimmung zwischen Xenophon und Platon: wenn man das, was Xenophon erzählt, vergleicht mit dem Bericht des Platon darüber, wie Sokrates zu seiner eigenen Philosophie gekommen ist. Im Phaidon (96a—100b) berichtet Sokrates fast im Stil einer Selbstbiographie, wie er als junger Mensch voller Interesse für die Erklärung der Welt nach der Ursache aller Dinge gefragt und geforscht habe (96a), wie sich ihm dabei durch die verschiedenen Erklärungen der früheren Philosophen alles nur verwirrt habe, was er ursprünglich zu wissen glaubte (96b—97b). Schließlich habe er von der Lehre des Anaxagoras gehört, nach der der *νοῦς* alle Dinge ordne und verursache (97c). Über diese Erklärung habe er sich gefreut; es habe ihm in gewisser Weise eingeleuchtet, daß der *νοῦς* die Ursache von Allem sei, und er habe geglaubt, daß, wenn das richtig sei, der *νοῦς* alle Dinge so ordnen und in der Weise einrichten müsse, wie es am besten sei (97c *ταύτῃ ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ*). Wer also die Ursache dafür finden wolle, wie jede Sache entsteht oder vergeht oder ist, der müsse auch herausfinden, wie es für sie am besten sei (ibd. *ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐστιν*), zu sein oder sonst etwas zu tun oder zu leiden. Er habe daraus den Schluß gezogen, daß es dem Menschen nicht zukomme, in Bezug auf sich selbst und auf die anderen Dinge nach irgend etwas anderem zu fragen als danach, was das *ἄριστον* und das *βέλτιστον* sei (97d). Notwendig aber müsse der, der das erkannt habe, auch wissen, was das Schlechtere sei (ibd. *τὸ χεῖρον*). Indem er sich das überlegte, habe er geglaubt, in Anaxagoras einen Lehrer zu finden, der die Ursache alles Seins im *νοῦς* sähe und ihm also nun in allen Einzelheiten erklären würde, wie es mit den Dingen, mit der Erde, der Sonne, dem Mond und den an-

---

1. Vgl. Bruns (a. O. 407 ff.); Joel (Arch. f. Gesch. d. Philos. VIII, 1895, 479) hält gegen Zeller (Arch. f. Gesch. d. Philos. VII, 1893, 103) einen Vergleich der platonischen und xenophontischen Vorstellung überhaupt für zwecklos. Vgl. Kuhn (a. O. 129 ff.).

deren Sternen, mit ihrer Geschwindigkeit, ihren Bahnen und allem, was sie sonst betrifft, stünde, welches ihre Ursache und Notwendigkeit sei, indem er ihm sagen würde, was das Bessere für sie sei und warum es besser sei, so zu sein, wie sie sind (97c—98b). Und so habe er voller Eifer so schnell wie möglich zu den Büchern gegriffen, um so schnell wie möglich zu erfahren, was das Beste und das Schlechtere sei (98b *τὸ βέλτιστον καὶ τὸ χεῖρον*). Aber er sei in seiner Hoffnung sehr enttäuscht worden, denn beim fortschreitenden Lesen habe er gemerkt, daß Anaxagoras den *νοῦς* zur Erklärung der Ursachen gar nicht anwende (98b), sondern all die Elemente wieder anführe, durch die man vor ihm die Welt zu erklären versuchte. Das aber sei ihm gerade so falsch erschienen, wie wenn man sagen würde, Sokrates sitze darum jetzt im Gefängnis, weil sein Körper, sein Fleisch, seine Knochen, seine Muskeln ihm die Fähigkeit dazu gäben, während doch der wahre Grund dafür sei, daß es den Athenern besser erschienen sei (98e *ἔδοξε βέλτιον εἶναι*), ihn zu verurteilen, daß es daher auch ihm besser scheine (*βέλτιον αὖ δέδοκται*), dort zu sitzen, und daß es zudem richtiger sei, da zu bleiben, und die Strafe zu ertragen, die sie ihm zugesprochen hätten. Wenn jemand behaupten würde, Sokrates könne ohne Muskeln, Knochen usw. nicht tun, was ihm richtig scheine, so sei das wohl wahr, nicht aber, wenn er diese als Ursache dafür anführen würde, statt zu sagen, daß er so handle, wie er handle durch die Wahl des Besten (99b *τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει*). Die Leute jedoch fragen gewöhnlich nicht nach der Kraft, die die Dinge so gut wie möglich macht, und glauben nicht einmal, daß das eine göttliche Kraft sei (99b/c). Sokrates aber wäre gern der Schüler von irgend jemandem geworden, der ihn gelehrt hätte, wie es sich mit dieser Ursache verhalte. Da er dessen nun — der Erklärung durch den *νοῦς* — beraubt worden sei, und da er sie weder selbst habe finden noch von jemand anders habe lernen können, habe er die zweite Fahrt angetreten in der Suche nach der Ursache (99c/d). Dabei habe er sich dann von den Dingen auf die Logoi zurückgezogen, da er gefürchtet habe, blind zu werden, wenn er die Dinge unmittelbar betrachte, wie man blind wird, wenn man in die Sonne

sieht, statt nur ihr Spiegelbild zu betrachten (99d/e);[2] und damit kommt er auf die Ideenlehre zu sprechen (100a ff.).

Nach dem, was Sokrates hier von sich erzählt, beschäftigte er sich also als junger Mensch zuerst mit den Lehren der Naturphilosophen, die ihn aber nicht befriedigten, sondern nur verwirrten. Dann wurde ihm die Lehre des Anaxagoras bekannt, mit der er sich eingehender befaßte, weil es ihm einleuchtete, als Ursache der Weltordnung den *νοῦς* anzunehmen. Von dieser Voraussetzung aus hat er weiter gedacht, indem er daraus geschlossen hat, daß die Welt, die der *νοῦς* ordnet und lenkt, notwendig so sein muß, wie es am besten und richtigsten ist. Man darf, ja man muß also bei jeder Sache allein danach fragen, warum es am besten für sie ist, so zu sein, wie sie ist, man kann erst dann, wenn man das weiß, auch erkennen, was das Schlechtere ist. So hat Sokrates, indem er den Gedanken vom ordnenden Prinzip des *νοῦς* aufgenommen und umgebildet hat zu der Frage nach dem, was für jedes Ding das Beste ist, die Wendung vollzogen von der Naturphilosophie zur Ethik. Er hat sich zurückgezogen auf das *λέγειν*, auf die Suche nach dem sichersten Logos.[3]

Vergleicht man nun das Bild des Sokrates, das man aus dieser Selbstbiographie des Phaidon gewinnt, mit dem, das Xenophon zeichnet, so zeigt sich, daß der xenophontische Sokrates gerade nach dem Prinzip handelt und lebt, das an der Phaidonstelle als seine Entdeckung beschrieben wird. Er tut allein das, was ihm das Beste scheint, ohne je das Angenehme dem

---

2. Vgl. Xen. Mem. IV 3. 14 u. IV 7. 7, wo die Tatsache, daß man nicht in die Sonne sehen kann, als Beweis gegen Anaxagoras angeführt wird. Vgl. aber die Abwandlung dieser Metapher im Höhlengleichnis (Rep. VII 338a).

3. Daß inhaltlich die Lehre, die Sokrates als Ergebnis seines *δεύτερος πλοῦς* entwickelt, nicht sokratisch sondern platonisch ist, geht auch daraus hervor, daß sie nur e i n e der von Platon für die Haltung des Sokrates gegebenen Erklärungen, also Deutung ist (vgl. o. S. 46, 53). Wieder ist auffallend die Übereinstimmung zwischen dem, was hier von Sokrates gesagt wird, und Äußerungen Platons über sich selbst (vgl. o. S. 62). Platon erzählt von sich im VII. Brief in etwas anderer Wendung, aber doch wohl im gleichen Sinn, daß er sich von den (politischen) *πράγματα*, vor deren Betrachtung ihm schwindlig geworden sei (Ep. VII 325e), zurückgezogen und sich gezwungen gesehen habe zum *λέγειν* (326a). Er hat nicht die Dinge selbst sondern nur ihre Urbilder, die Ideen, untersucht.

Besseren vorzuziehen (Mem. IV 8. 11 μηδέποτε προαιρεῖσθαι τὸ ἥδιον ἀντὶ τοῦ βελτίονος), er ist selbständig und unfehlbar in seinem Urteil darüber, was das Bessere und das Schlechtere ist (ibd. κρίνων τὰ βελτίω καὶ τὰ χείρω), er fragt die Anderen danach und widerlegt ihre falschen Meinungen darüber, er ist der beste Mensch (ibd. ἄριστος). Aber nur, was für ihn selbst und was für den Menschen überhaupt das Beste ist, vermag er nach Xenophon zu entscheiden, nicht aber, was für alle anderen Dinge das Beste ist. So kann er nicht erklären, warum es für die Sonne, den Mond, die Erde und alle Erscheinungen im Kosmos am besten ist, so zu sein, wie sie sind, und er glaubt nicht, daß Menschen das überhaupt erklären können (Mem. I 1. 15; IV 7. 6). Er widerlegt ausdrücklich die physikalischen Erklärungen des Anaxagoras. Und da er erkannt hat, daß alles in der Welt so eingerichtet ist, wie es für den Menschen am besten ist (Mem. IV 3. 2—17), muß der Mensch nur sich selbst erkennen, um auch den Sinn aller übrigen Erscheinungen zu verstehen (Mem. I 1. 12), er braucht keine physikalische Erklärung der Welt. Nach Platon hat Sokrates diese Erklärung weder selbst finden, noch bei einem Lehrer lernen können. Ihm genügt es nicht, die materielle Ursache eines Phänomens zu kennen — er sitzt nicht im Gefängnis, weil der Bau seines Körpers das möglich macht — er sucht nach der inneren Ursache. So ist er von der Voraussetzung aus, daß der νοῦς die Welt lenkt, dazu gekommen, bei jeder Sache danach zu fragen, warum es am besten für sie ist, so zu sein, wie sie ist, d. h. nach ihrer ἀρετή. Entsprechend berichtet Xenophon ausdrücklich, daß Sokrates sich in Gegensatz zu den Naturphilosophen, besonders zu Anaxagoras stellt, daß er sich ausschließlich mit der Lösung ethischer Fragen beschäftigt (Mem. I 1. 16). Und auch nach Xenophon geht Sokrates immer von dem Logos aus, dem Alle zustimmen (Mem. IV 6. 15; Symp. IV 56).

Die Anschauungen, die Sokrates nach den Angaben des Platon im Anschluß an Anaxagoras, aber auch im Gegensatz zu ihm gefunden hat, und nach denen er lebt bis zum Augenblick seines Todes, sind also die gleichen, die der Sokrates des Xenophon in jeder Handlung, in seinem ganzen Sein praktisch verwirklicht. Wenigstens in diesem Zug der Sokratesauffassung

stimmt Platon mit Xenophon zusammen, wenn er auch das Bild sofort verwischt und mit seinen eigenen Ideen verbindet. Während alles, was Platon sonst gibt, Deutung ist, scheint das, was im Phaidon steht, der historischen Wahrheit am nächsten zu kommen. Dafür spricht jedenfalls die Übereinstimmung des xenophontischen und platonischen Zeugnisses in diesem wesentlichen Zuge, wie es auch für die äußeren Tatsachen, die beide übereinstimmend berichten, wahrscheinlich ist, daß sie historisch sind.

Mehr läßt sich durch inhaltliche Interpretation dessen, was Xenophon und Platon über Sokrates sagen, für den historischen Sokrates nicht gewinnen. Es läßt sich nur noch fragen, ob es in der formalen Gestaltung des xenophontischen und platonischen Sokratesbildes selbst einen Anhaltspunkt dafür gibt, daß die Darstellungen historische Genauigkeit überhaupt anstreben, daß in ihnen ein Gegensatz zwischen subjektiver Vorstellung und objektiver Erscheinung des Sokrates ein Problem ist.

Xenophon wie Platon erzählen Gespräche wieder, die Sokrates geführt haben soll. Solche Wiedergabe von Gesprächen ist offenbar in jener Zeit allgemein üblich. Man erzählt sich Unterhaltungen, die wegen der Personen, die sie führen, oder wegen des Gegenstandes, der diskutiert wird, interessant sind.[4] So erzählt man sich von einem Gespräch zwischen Alkibiades und Perikles (Mem. I 2. 40), so erzählt Ischomachos von einem Gespräch mit seiner Frau, das für die Erziehung zur ἀρετή wichtig ist (Oec. VII 4 ff.), so erzählen die Sophistenschüler von Unterredungen mit ihren Lehrern (Phaidr. 227d ff.), so erzählt Sokrates selbst von Gesprächen, die er früher einmal geführt hat (Oec. VI 12 ff.; Lys. 203a ff.; Charm. 153a ff.; Rep. I 327a ff.; Prot. 310a ff.; Euthyd. 272d ff.)[5], so erzählen Schüler und Bekannte des Sokrates einander sokratische Gespräche. Und zwar berichten sie über Dialoge, bei denen sie dabei waren (Phaid. 57a ff; Mem. IV 3. 2), oder von denen sie durch zuverlässige Gewährsleute wissen (Mem. IV 8. 4; Xen. Apol. 2; Symp. 172c ff.; Parm. 126c). Um eine Unterredung möglichst vollständig wie-

4. Vgl. Hirzel, Der Dialog, Lpz. 1895, I 74,4.
5. Vgl. Hirzel, a. O. 84, 5.

dergeben zu können, machen sie sich Aufzeichnungen (Theät. 142d). Die Gespräche sind bereits zu Lebzeiten des Sokrates in Umlauf, man fragt ihn selbst nach Einzelheiten, um die Weiterverbreitung falscher Angaben zu verhindern (Symp. 173b; Theät. 142d),[6] und ist überhaupt um größte Genauigkeit bemüht (Phaid. 59d; Symp. 174a; Oec. VII 43; VIII 23). Nach dem Tode des Sokrates bekommt dies Wiedererzählen seiner Unterredungen ein noch größeres Gewicht. Sokrates hat ja selbst nichts geschrieben, die Weitergabe seiner Gespräche ist also das einzige Mittel, um sein Andenken lebendig zu erhalten. Die Schüler selbst sind sich der Wichtigkeit dieser Form von Erinnerung bewußt (Phaid. 58d; Mem. IV 1. 1; vgl. auch Symp. 172c—e). Sie ergreifen gern jede Gelegenheit, um von Sokrates zu sprechen. Wenn man von diesen Tatsachen aus auf Xenophon und Platon schließt, sieht man, daß ihre Gespräche sich in eine historische Tradition einordnen, und es scheint die Möglichkeit an sich durchaus gegeben, daß in ihren Berichten historische Angaben über sokratische Gespräche enthalten sind.[7]

Auch scheinen Xenophon und Platon nach der Art, in der sie diese Gespräche wiedergeben, historische Richtigkeit anzustreben. Xenophon betont ausdrücklich, daß er erzählen will, was er in Erinnerung hat (Mem. I 3. 1), er wendet sich gegen falsche Angaben und gegen Auffassungen, die von Anderen vertreten werden (Apol. 1; Mem. I 4. 1), er bemüht sich also, etwas Wahres zu erzählen. Und wie Sokrates selbst nach Xenophon bestrebt ist, ein Gespräch von Anfang an wiederzugeben, (Oec. VI 12) oder auf die Möglichkeit gewisser Abweichungen im Wortlaut einer Nacherzählung aufmerksam macht (Mem. II 1. 21 u. 34), so weisen die Personen, die bei Platon ein sokratisches Gespräch referieren — ob Sokrates selbst oder seine Schüler — immer wieder darauf hin, daß sie die Situation, aus der sich ein Gespräch entwickelt, und Alles, was dann gesagt wurde, so genau wie irgend möglich wiedergeben wollen (Euthyd. 272d; Symp. 174a).

Soweit stimmen Platon und Xenophon also in der Form

---

6. Vgl. Hirzel, a. O. 85 u. 85, 2.
7. Gegen Joel, a. O. 478 ff.

ihrer Wiedererzählungen überein. Aber die Art und Weise der Einführung von Gesprächen ist doch bei ihnen prinzipiell verschieden. Xenophon ist fast immer selbst der Referent, Platon nennt sich an keiner Stelle selbst als Berichterstatter. Xenophon steht also überall mit seinem Namen ein für das, was er erzählt, Platon gibt niemals an, woher ein sokratisches Gespräch ihm bekannt ist. Dabei unterscheidet Xenophon innerhalb seines Berichtes dann ausdrücklich zwischen solchen Gesprächen, an denen er selbst als Zuhörer teilgenommen hat (Mem. I 4. 2; II 4. 1; 5. 1; Oec. I 1), solchen, von denen er durch einen genannten Gewährsmann erfahren hat, der seinerseits ein unmittelbarer Zeuge des Gesagten war (Mem. IV 8. 4; Apol. 2), und solchen, über die er etwas weiß, ohne seine Quelle zu nennen (Mem. II 7. 1; 9. 1; 10. 1). Auch Platon, der seine Anwesenheit bei dem, was Sokrates sagt, nur einmal beiläufig erwähnt (Apol. 38b), einmal seine Abwesenheit sogar betont (Phaid. 58b), macht doch einen Unterschied in der Bezeugung der wiedergegebenen Dialoge.[8] Ein großer Teil beginnt ohne weitere Einleitung gleich mit dem Gespräch der Dialogteilnehmer, und zwar entweder unmittelbar mit dem sachlichen Gespräch (Men. Phaidr. Phileb. Kritias.), oder mit einigen auf die äußere Situation bezüglichen Bemerkungen eines der Gesprächsteilnehmer (Euthyphr. Krit. Lach. Gorg. Soph. Pol. Tim. Ion Menex.). Diese Gespräche nehmen also gar keine Bezeugung für sich in Anspruch. Eine zweite Gruppe von Gesprächen wird so eingeführt, daß Sokrates selbst von einer Unterhaltung erzählt, die er früher einmal geführt hat. Dabei wird entweder ein Zuhörer gar nicht genannt (Lys. Charm. Rep.), oder es werden Zuhörer erwähnt (Prot. Euthyd.). Auch diese Gespräche werden also nicht weiter bezeugt. Die historische Richtigkeit des Gesprächsablaufs bildet entweder gar kein Problem, oder die Tatsache, daß Sokrates selbst der Referent ist, genügt als Garantie.

Von dieser Art der Einführung ist eine andere unterschieden, in der auch von Gesprächen des Sokrates erzählt wird, aber nicht Sokrates erzählt, sondern entweder einer der Gesprächsteilnehmer selbst (Phaid.), oder jemand, der von einem

---

8. Vgl. Bruns, a. O. 306; 318; 328; 336. Zb Apol. 38b vgl. Hildebrandt (Platon d. Gründer, 1934, 60).

Teilnehmer den Verlauf des Gespräches erfahren hat und dann an Dritte weitererzählt (Symp. Parm.). Die auf diese Art eingeführten Gespräche werden also in ihrer Richtigkeit bezeugt. Es wird besonderer Wert darauf gelegt, daß der Erzählende ein unmittelbarer Zuhörer des Erzählten war (Phaid. 57a; vgl. auch Symp. 172b), oder daß er wenigstens einen zuverlässigen Gewährsmann oder zuverlässige Aufzeichnungen hat (Symp. 173b; Parm. 126c; Theät. 142c/d).[9] Aus dieser Einführung von Gesprächen entsteht also der Eindruck historischer Genauigkeit. Platon sagt zwar nichts darüber, woher sie ihm bekannt sind, aber wenigstens der Referent gibt seine Quellen an.

Betrachtet man also, wie Xenophon und Platon das, was sie von Sokrates erzählen, historisch zu beglaubigen scheinen, so ergibt sich, daß Xenophon für seinen Bericht mit seinem Namen einzustehen behauptet, daß Platon dem gegenüber sich nirgends selbst für seine Angaben verbürgt. Einen Teil der Gespräche gibt er ohne jede Bezeugung, und selbst da, wo er Quellenangaben zu machen scheint, bringt er jedenfalls nicht nur Historisches. Denn gerade im Phaidon, der das direkteste Zeugnis eines selbst Anwesenden enthält, und in dem die Genauigkeit der Angaben wiederholt betont wird, schien Sokratisches mit Platonischem aufs engste verbunden.[10] Die direkte Form des Xenophon entspricht der Bestimmtheit seiner Darlegung dessen, was er von Sokrates zu wissen glaubt. Die indirekte Form und die Ungewißheit, in der Platon den Leser läßt, entspricht der Ungewißheit dessen, was allein sich nach seiner Meinung über Sokrates sagen läßt. Ob aber die historische Einkleidung, die

---

9. So berichtet Diog. Laert. (II 122) von Simon, daß er sich Aufzeichnungen machte, so oft Sokrates in seiner Werkstatt eine Unterredung geführt hatte. Den gleichen Ausdruck wendet Diog. Laert. aber auch auf Xenophon schon an (II 48 *(πρῶτος ὑποσημειωσάμενος τὰ λεγόμενα εἰς ἀνθρώπους ἤγαγεν ἀπομνημονεύματα ἐπιγράψας)*. Danach wäre Xenophon der Erste gewesen, der solche Aufzeichnungen dann publizierte. Zur literarischen Charakteristik der platonischen Dialoge vgl. Aristot. 1486 a. 17.

10. Vgl. Bruns (a. O. 337); Pohlenz (a. O. 15). Und doch ist es auffallend, daß gerade der Phaidon von allen platonischen Dialogen am direktesten bezeugt ist. Denn die in der Biographie wiedergegebene Auffassung von Sokrates stimmte mit der xenophontischen weitgehend überein, vgl. o. S. 69 ff. Merkwürdig aber ist, daß hier allein betont wird, Platon selbst habe an dem Gespräch nicht teilgenommen (Phaid. 59 b).

Xenophon und in gewisser Weise auch Platon ihren Darstellungen geben, ernst gemeint ist, ob sie Fiktion ist,[11] ob das direkte Zeugnis des Xenophon oder das indirekte des Platon vom historischen Standpunkt aus den Vorzug verdient, läßt sich aus Xenophon und Platon selbst jedenfalls nicht entscheiden.

Aus ihren Darstellungen kann man eine deutliche Vorstellung nur davon gewinnen, wie jeder von ihnen den Sokrates sieht und versteht. Ein klares Bild des historischen Sokrates läßt sich aus ihnen nicht herausarbeiten. Ob es überhaupt möglich ist, über Sokrates, wie er wirklich war, etwas zu wissen, bleibt zweifelhaft.[12]

11. Vgl. dazu Joel (D. echte u. d. xenoph. Sokr., I 56 ff; ders. Gesch. d. Philos. I 743).

12. Vgl. über die Zeugnisse, die nicht von Schülern des Sokrates stammen, Gomperz (H. Z., a. O. 377 ff. u. N. J., a. O. 129 ff.). Vgl: Kuhn (a. O. 129 ff.), der in Bezug auf das Quellenproblem skeptisch bleibt (135).

Viertes Kapitel.

Analyse der Memorabilien des Xenophon.

Die sokratischen Schriften des Xenophon sind als literarische Werke wie als historische Quelle bis ins 18. Jh. hoch geschätzt worden. Damals ging man sogar so weit, die Nachrichten Xenophons über Sokrates für wichtiger zu halten als die Platons.[1] Erst zu Anfang des 19. Jhs. begann man, am literarischen und historischen Wert besonders der Memorabilien zu zweifeln;[2] seitdem hat die Kritik am Inhalt und Aufbau dieser Schrift nicht mehr aufgehört. Auf Grund philologischer Argumente glaubte man, zuerst einzelne Abschnitte, dann ganze Partien athetieren zu müssen.[3] Diese Methode führte dazu, daß nur mehr 1/6 des Textes als „echt" bestehen blieb. Oder man versuchte, innerhalb der Memorabilien wenigstens verschiedene Teile zu unterscheiden, die, ursprünglich zu verschiedener Zeit entstanden, später von Xenophon selbst oder einem Überarbeiter zusammengefaßt wurden.[4] Oder man kam zu der Meinung, die Schrift sei eine „ordnungslose Materialsammlung und es sollte endlich

---

1. Brucker, Hist. Philos. I 1742, 556.

2. Schleiermacher, Sämtl. Werke, III 2, 1838, 287 ff.; Dissen, Kl. Schr. 1839, 57—58; dagegen Hegel, ed. Michelet, Gesch. d. Philos. 1842, II 69.

3. Dindorff, Praef. z. Ausg. Oxf. 1810; Schenkl, SBWien, hist.-philos. Kl. 80, 1875; A. Krohn, Sokrates und Xenophon, Halle 1875; I. Hartmann, Analecta Xen., Ludg. Bat. 1887; Lincke, De Xen. libris Socraticis, Jahresber. Gymn. Jena 1890; vgl. auch Gilbert, Praef. z. Ausg., Teubn. 1921.

4. K. Joel, Der echte u. d. xen. Sokrates, 1893, 55 u. ö.; I. Bruns, Literar. Port., 365; H. Maier, Sokrates, 22 ff., dazu W. Jaeger, DLZ 1915, 338; Wilamowitz, Platon II 102; H. v. Arnim, Kgl. Danske Vidensk. Selsk., hist.-phil. Med. VIII 1, 1923, 94; E. C. Marchant, Praef. z. Ausg., Lond. 1923 (Loeb class. libr.); Marschall, Untersuch. z. Chronologie d. Werke Xen.' s. Diss. Mü. 1928; A. Busse Rh. M. 79, 1930, 215 ff.; v. Fritz, Rh. M. 80, 1931, 54; ders. Rh. M. 84, 1935, 20; 33.

die Hoffnung aufgegeben werden, durch diese Wildnis den logischen Pfad der Disposition zu finden".[5] Der letzte Ausweg war schließlich die Hypothese, die mangelhafte Ordnung für beabsichtigte Zwanglosigkeit zu halten.[6]

Nur einmal ist in neuerer Zeit überhaupt systematisch versucht worden, die Schrift als Einheit zu sehen, eine Disposition in ihr zu erkennen. Aber es ergab sich doch, daß nur einzelne Teile der Memorabilien sich einem bestimmten Aufbauprinzip zu fügen schienen, andere ließen sich dieser vermeintlichen Disposition nicht unterordnen; die Analyse führte wieder zu dem Resultat, daß jedenfalls eine doppelte Redaktion anzunehmen sei.[7]

Um zu entscheiden, ob den Memorabilien eine einheitliche Absicht zu Grunde liegt und ob sie dieser Absicht entsprechend gegliedert sind, oder ob sie wirklich in Überarbeitung vorliegen und im Gegensatz zu anderen Werken des Xenophon keinerlei Aufbauprinzip haben, ist es nötig, die Schrift noch einmal, unabhängig von inhaltlichen Einzelinterpretationen, im Ganzen zu analysieren.

Xenophon beginnt ohne weitere Einführung[8] mit den Worten: „Oftmals habe ich mich darüber verwundert, mit welchen Argumenten wohl diejenigen, die die Klageschrift gegen Sokrates geschrieben haben, die Athener überzeugten, daß er der Stadt als des Todes würdig erschienen sei. Die Klage gegen ihn

5. Maier, a. O. 25.

6. W. Aly, Gesch. d. Gr. Lit., 1925, 180.

7. A. Döring, Arch. f. Gesch. d. Philos. IV 1891, 34 ff. (im Folgenden zitiert: Döring IV) ibd. V 1892, 61 ff. (Döring V); ausführlicher ders., Die Lehre d. Sokr. als soziales Reformsystem, Mü. 1895, 86 ff.; auch Bruns behauptet die Einheitlichkeit der Schrift, gibt aber nur eine ganz kurze Analyse (a. O. 363—65); die neue Edition von Hude (Teubn. 1934) druckt den Text als Einheit, im wesentlichen ohne Bezeichnung der modernen Atethesen, und überläßt das Urteil über den Aufbau dem Leser (Praef. V).

8. So beginnen auch die anderen sokratischen Schriften des Xenophon ohne weitere Einleitung (Apol., Symp., Oec.), eine Eigentümlichkeit, die überhaupt für Xenophon charakteristisch ist (vgl. die Anfänge von Anab., Hellen., Rep. Lac., Hieron, Kyneg., Hipparch.).

lautete nämlich etwa so: Sokrates tut Unrecht, indem er nicht an die Götter glaubt, an die die Stadt glaubt, sondern andere, neue Dämonen einführt. Er tut Unrecht, indem er die Jugend verdirbt.“ (I 1. 1).[9]

Die Anklage besteht also aus zwei Hauptpunkten, dem Unrecht gegen die Götter und dem Unrecht gegen die Menschen. Das Unrecht gegen die Götter ist ein doppeltes: negativ, Sokrates glaubt nicht an die Staatsgötter; positiv, er führt andere, neue Dämonen ein. Das Unrecht gegen die Menschen besteht nur darin, daß er die Jugend verdirbt. Xenophon stellt sich verwundert die Frage: auf Grund welcher Logoi war es möglich, daß die Athener sich von der Richtigkeit dieser Anklage überzeugen ließen und Sokrates verurteilten? Um eine Antwort darauf geben zu können, prüft er jetzt die Punkte der Klageschrift einzeln durch und fragt nach den Beweisen.

Zuerst, daß Sokrates nicht an die Staatsgötter glaubte, welches Zeugnis führten sie dafür wohl an (I 1. 2)? Hat Sokrates doch offen sichtbar häufig geopfert, in seinem Hause wie auf den allgemeinen Altären; und nicht weniger offen hat er sich der Mantik bedient (I 1. 2). Dafür also können sie gar keinen Beweis gehabt haben. Aus seiner Einstellung zur Mantik scheinen sie ja gerade die zweite, positive Beschuldigung hergeleitet zu haben, die Einführung neuer Dämonen (I 1. 2 Ende).[10] Aber das Daimonion des Sokrates, auf das diese Beschuldigung offensichtlich abzielt, ist nichts Neueres und nichts Anderes gewesen als alle sonstigen mantischen Zeichen (I 1. 3). Wenn Sokrates davon sprach, daß das Daimonion ihm Zeichen

9. *πολλάκις ἐθαύμασα τίσι ποτὲ λόγοις Ἀθηναίους ἔπεισαν οἱ γραψάμενοι Σωκράτη ὡς ἄξιος εἴη θανάτου τῇ πόλει. ἡ μέν γὰρ γραφὴ κατ᾽ αὐτοῦ τοιάδε τις ἦν. ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων. ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων.*

10. Eine ausführliche vergleichende Analyse von Mem. I 1. 2 und Apol. § 11 gibt Arnim (a. O. 55 ff.). Er zeigt, daß während hier die Mantik als Verteidigungsgrund für den ersten Punkt, den Glauben an die Staatsgötter, verwandt wird, Sokrates in der Apol. diese beiden Argumentationen trennt. Ferner ist von den häuslichen Opfern dort nicht die Rede. Welches der Grund für diese Divergenzen ist, läßt sich nicht sagen. Daß die Fassung der Mem. bedingt ist durch einen Einfluß der platonischen Apologie, ist jedenfalls nicht zwingend.

gäbe, meinte er klärlich, daß die Götter ihm durch das Daimonion Zeichen gäben.[11] (I 1. 3/4). Ja es hat mit dem Daimonion seine Richtigkeit gehabt, denn der Rat, den Sokrates auf das Zeichen hin seinen Freunden gab, ist immer richtig und gut gewesen (I 1. 4).[12] Man kann umgekehrt folgern, Sokrates selbst war überzeugt, die Wahrheit zu prophezeien (I 1. 5). Diese Überzeugung aber hatte er im Vertrauen auf Gott, und wer den Göttern vertraut, muß auch an ihre Existenz glauben (I 1. 6). Dem entsprechend wies Sokrates seine Freunde nur in unklaren Angelegenheiten, in denen es fraglich schien, ob man handeln sollte und wie sie ausgehen würden, an das Orakel (I 1. 7). Denn von jeder Techne glaubte er, daß sie durch menschliche Einsicht erlernbar sei; das aber, was das Wichtigste daran ist, der Ausgang jedes Werkes, das sei allein den Göttern zu wissen vorbehalten (I 1. 8). So bezeichnete er die, die überhaupt nichts für göttlich hielten, ebenso wie die, die das Orakel für Dinge mißbrauchten, die dem Menschen zu wissen gegeben sind, als in der Gewalt böser Dämonen stehend (I 1. 9). Man kann also weder das Unterlassen von Opfern, noch den Mißbrauch der Mantik zum Beweis der Gottlosigkeit des Sokrates anführen.

---

11. Es heißt: „Er aber führte nichts Neueres ein als die Anderen, die an Mantik glaubend Vögel und Stimmen und Begegnungen und Opfer benutzen. Diese nämlich nehmen an, daß nicht die Vögel und nicht die Erscheinenden wissen, was den die Mantik Befragenden dient, sondern daß die Götter das durch diese kundtun; und so glaubte auch jener. Aber die Meisten sagen, durch die Vögel und Begegnungen würden sie abgebracht von etwas oder veranlaßt zu etwas. Sokrates aber, wie er es erkannte, so sagte er auch: das Daimonion nämlich, sagte er, künde ihm.“ Während die meisten Leute also sich ungenau ausdrücken über die mantischen Zeichen, denen sie folgen, hat Sokrates die der Sache entsprechende Bezeichnung dafür gebraucht. Sein Glaube ist der gleiche wie der der Anderen, nur der Ausdruck dafür ist ein verschiedener. Der Sinn dieser Stelle ist also genau der gleiche wie Apol. § 12—13. Daß dort von einer *φωνή* die Rede ist, hier aber nicht, scheint mir darin begründet, daß hier von der Mantik im allgemeinen ausgegangen wird, dort aber das besondere Zeichen des Sokrates den Ausgangspunkt bildet (gegen Arnim a. O. 59/60; Fritz a. O. 61/2; vgl. dazu auch u. S. 141, 5).

12. Daß sich die Ratschläge des Daimonions nicht nur auf Sokrates selbst sondern auch auf seine Freunde beziehen, ist sonst nur noch im Theages (128d) bezeugt (vgl. Arnim a. O. 64). In der Apol. erzählt Sokrates den Freunden nur v o n dem Rat des Daimonions und macht sie dadurch zu Zeugen seiner Richtigkeit (Apol. § 13; vgl. u. S. 141, 6).

Weiter spricht gegen die Asebie: Sokrates hat sich niemals versteckt sondern immer in aller Öffentlichkeit gezeigt, und trotzdem hat kein Mensch ihn jemals etwas Unfrommes tun sehen oder sagen hören (I 1. 10). Denn er sprach nicht wie die Sophisten über naturphilosophische Fragen, von denen er überzeugt war, daß sie für den Menschen unlösbar seien (I 1. 11—15), sondern immer nur über menschlich-ethische Probleme (I 1. 16). „Daß in Bezug auf das nun, wovon nicht offenbar war, welcher Ansicht er sei, die Richter ein falsches Urteil über ihn hatten, ist nicht verwunderlich. Was aber Alle wußten, ist es davon nicht verwunderlich, daß sie es nicht beachteten?" (I 1. 17).[13] In seinem öffentlichen, politischen Tun nämlich, als Buleut, stimmte er lieber mit dem Recht gegen das Volk als umgekehrt (I 1. 18); denn er war überzeugt, daß die Götter Alles wissen, was man sagt, tut und denkt, und hatte damit eine frömmere Auffassung als die Menge, die da glaubt, daß die Götter nur Manches wissen, Anderes aber nicht (I 1. 19).

Die Überprüfung der Argumente für den ersten Teil der Anklage, den Vorwurf der Gottlosigkeit, wird jetzt abgeschlossen durch eine Wiederaufnahme der Einleitungsworte: „Es wundert mich, wie die Athener sich jemals haben überzeugen lassen, daß Sokrates gegen die Götter frevelte, ein Mann, der niemals etwas Unfrommes gesagt oder getan hat, der vielmehr so geredet und gehandelt hat, wie nur jemand, der sehr fromm ist und gewöhnlich auch dafür gilt" (I 1. 20).[14] Es hat sich kein Argument für den ersten Anklagepunkt als stichhaltig erwiesen, soweit überhaupt Argumente vorgebracht wurden. Im Gegenteil, es ist die besondere Frömmigkeit des Sokrates erwiesen worden.

Wiederum mit genauer Entsprechung zum Einleitungssatz des Ganzen wird jetzt die Untersuchung des zweiten Punktes

---

13. *ὅσα μεν οὖν μὴ φανερὸν ἦν ὅπως ἐγίγνωσκεν, οὐδὲν θαυμαστὸν ὑπὲρ τούτων περὶ αὐτοῦ παραγνῶναι τοὺς δικαστάς. ὅσα δὲ πάντες ᾔδεσαν, οὐ θαυμαστὸν εἰ μὴ τούτων ἐνεθυμήθησαν.*

14. *θαυμάζω οὖν ὅπως ποτέ ἐπείσθησαν Ἀθηναῖοι Σωκράτη περὶ θεοὺς μὴ σωφρονεῖν τὸν ἀσεβὲς μὲν οὐδέν ποτε περὶ τοὺς θεοὺς οὐδ' εἰπόντα οὔτε πράξαντα, τοιαῦτα δὲ καὶ λέγοντα καὶ πράττοντα περὶ θεῶν, οἷα τις ἂν καὶ λέγων καὶ πράττων εἴη τε καὶ νομίζοιτο εὐσεβέστατος. μὴ σωφρονεῖν* bedeutet hier soviel wie *ὑβρίζειν*, wie bei Xenophon der Gegensatz von *σωφροσύνη* öfter *ὕβρις* ist, vgl. Mem. I 2. 19; Apol. § 19.

der Anklage eingeführt: „Verwunderlich aber erscheint es mir auch, daß einige Leute sich davon haben überzeugen lassen, Sokrates habe die Jugend verdorben“ (I 2. 1).[15] Sokrates selbst war ja in Bezug auf alle äußeren Bedürfnisse überaus anspruchslos und beherrscht. Wie sollte jemand, der selbst so ist, auf Andere einen schlechten Einfluß ausüben? (I 2. 1/2). Er hat vielmehr gerade umgekehrt Viele von einem schlechten Lebenswandel abgebracht, indem er sie allein durch sein sichtbares Beispiel veranlaßte nach *ἀρετή* zu streben, ohne doch jemals zu versprechen, ein Lehrer des Guten und Schönen zu sein (I 2. 3). So vernachlässigte er selbst seinen Körper nicht und hieß das auch bei Anderen nicht gut (I 2. 4). So nahm er selbst kein Geld für sein Zusammensein mit ihnen und machte dadurch auch sie nicht geldgierig (I 2. 5), wie er sie überhaupt von schlechten Begierden abwendete und zum Guten beeinflußte (I 2. 6—8). Diese Ausführungen werden wiederum zusammenfassend abgeschlossen und in Beziehung gesetzt zu der Fragestellung am Anfang dieses Abschnittes (I 1. 2) und zu der allgemeinen Formulierung der Anklage: „Wie sollte dieser so beschaffene Mensch die Jugend verderben? Es sei denn, daß die Sorge um die *ἀρετή* ein Verderben ist“ (I 2. 8).[16] Und wie die Antwort auf den ersten Klagepunkt damit schloß, daß Sokrates nicht nur nicht gottlos war sondern ungewöhnlich fromm (I 1. 20 *εὐσεβέστατος*), so wird hier abschließend festgestellt, daß ein solcher Mensch nicht nur kein Verderber der Jugend sein kann sondern im Gegenteil um ihre *ἀρετή* bemüht war.

Damit ist ganz allgemein die bloße Möglichkeit widerlegt, daß ein Mensch von der Art des Sokrates die Jugend verdorben haben könnte. Es sollte ja aber nach den Argumenten gefragt werden, mit denen man die Athener überzeugte. Wie vorher die *τεκμήρια* für den ersten Punkt untersucht und die Argumentation mit dem Daimonion erörtert wurde, so prüft Xenophon nun auch die Argumente, die „der Ankläger“ für den zweiten Klagepunkt vorgebracht hat. „Aber“, sagte der Ankläger

---

15. *θαυμαστὸν δὲ φαίνεταί μοι καὶ τὸ πεισθῆναί τινας ὡς Σωκράτης τοὺς νέους διέφθειρεν.*

16. *πῶς ἂν οὖν ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ διαφθείροι τοὺς νέους; εἰ μὴ αρα ἡ τῆς ἀρετῆς ἐπιμέλεια διαφθορά ἐστιν.*

(ὁ κατήγορος)[17] „er veranlaßte die, die mit ihm zusammen waren, die bestehenden Gesetze zu mißachten“ (I 2. 9). Indem er ihnen die Sinnlosigkeit der Wahl durch das Los klarmachte, hetzte er sie angeblich auf, die bestehende Verfassung zu verachten und Gewalt zu üben. Aber wie Xenophon meint (I 2. 10 ἐγὼ δ'οἶμαι), kann kein verständiger Mensch Gewalt anwenden in der Erkenntnis, daß daraus Haß, Streit, Gefahr für den Gewalttäter selbst entstehen muß (I 2. 10—11). Gegen diesen allgemeinen Angriff des Anklägers wird also auch nur eine allgemeine, indirekte Erwägung gestellt, die es unwahrscheinlich macht, daß dieses Argument gegen Sokrates zwingend war.

„Aber“ hat der Ankläger wenigstens gesagt, „Kritias und Alkibiades, die mit Sokrates Umgang pflegten, haben dem Staat das größte Unheil zugefügt.“ (I 2. 12). Xenophon will Kritias und Alkibiades nicht verteidigen, von denen der Eine der diebischste, gewalttätigste, mordlustigste von Allen in der

---

17. Seit Cobet (Nov. Lect., Lugd. Bat. 1858, 662 ff.), ist immer wieder die Behauptung aufgestellt worden, mit ὁ κατήγορος sei nicht, wie die Worte zunächst vermuten lassen, der Ankläger vor Gericht sondern die Schrift des Polykrates (κατηγορία Σωκράτους) gemeint (vgl. Dindorf, Praef. z. Ausg. d. Mem., Oxf. 1862, XXI ff.; Saupe, Xen. Vol. III, Lpz. 1866, XI; Schanz, Ausgew. Dial. Platos, Bd. 3, Apol., 1893, 34 ff.; Wilamowitz, Platon I 93; Schenkl, a. O. 87 ff.; Kiesow, Bollet. fil. class. 24, 1918, 129 ff.; Humbert, Rev. philol. V 1931, 20 ff.; dazu Bréhiers, Rev. crit. 1931, 197 ff). Als Gründe dafür hat man angeführt, 1) daß nach der gegen Polykrates gerichteten Busiris-Rede des Isokrates (2p 222c 5) Polykrates von Alkibiades als Schüler des Sokrates sprach; 2) daß ein Scholion zu Aristeides (ὑπὲρ τῶν τεττάρων p. 480, 29 ff. Dind.) bezeugt, Polykrates habe in seiner Rede gegen Sokrates gesagt, dieser habe den Odysseus der Jugend gegenüber immer bewundert, weil Odysseus es mit den Königen, gegen die unteren Schichten gehalten habe; 3) daß sich auch bei Libanios die betreffenden Homerverse finden und man bei ihm überhaupt Reste der Polykratesrede zu haben glaubt (vgl. Liban. V ed. Foerster, Praef. 1—3; Mesk, Wien. Stud. 32, 1910, 56 ff.). Die These, daß Xenophon sich im 1. Kapitel gegen die öffentliche Anklage, im 2. Kapitel gegen Polykrates richtet, hat dann weiter zu der Annahme einer zweiten Bearbeitung, jedenfalls eines Einschubes geführt (Döring, Lehre d. Sokr. a. O. 86/7; Maier a. O. 24; vgl. aber u. S. 91, 30). Gegen diese Argumentation haben Andere zu beweisen versucht, Xenophon richte sich in Kapitel 2 gegen den Hauptkläger Meletos (Breitenbach, Jahrb. f. klass. Phil. XV 1869, 812 ff.; Bisoukides nach Nestle, Phil. Woch. 42, 1923, 59). Die Frage muß aber, wie mir scheint, zuerst aus dem Text des Xenophon selbst zu beantworten versucht werden (vgl. u. S. 88, 25). Erst daraus kann sich ergeben, ob und wie die anderen Zeugnisse dazu in Beziehung stehen.

Oligarchie, der Andere der unbeherrschteste, gewalttätigste, übermütigste von Allen in der Demokratie war (I 2. 12).[18] Aber um die Unsinnigkeit des Vorwurfes deutlich zu machen, daß Sokrates an ihrem Verhalten schuld sei, will er erzählen, wie ihre Beziehung zu Sokrates sich entwickelt hat. Er charakterisiert die beiden als überaus ehrgeizig und von dem Willen getrieben, Alles zu beherrschen und von Allen am berühmtesten zu werden. Die Begründung für ihren Wunsch, mit Sokrates zusammen zu sein, war also keineswegs, daß sie seine außerordentlich bescheidene Lebensweise, seine große Beherrschtheit und Verständigkeit lernen wollten; [19] sie hofften vielmehr, durch den Umgang mit ihm zum (politischen) Reden und Handeln fähiger zu werden (I 2. 14—16). Das geht deutlich daraus hervor, daß sie gleich, nachdem sie von Sokrates fortgingen, sich der Politik zuwendeten (I 2. 15/16). Aber es könnte vielleicht jemand dagegen sagen (I 2. 17 *ἴσως οὖν εἴποι τις ἂν πρὸς ταῦτα*), Sokrates hätte seine Hörer in Politik nicht eher unterrichten sollen als in Verständigkeit. Dem widerspricht Xenophon nicht (I 2. 17). Aber er weiß, daß Sokrates, wie jeder gute Lehrer, durch sein Beispiel zu wirken versucht hat, daß er sich seinem Kreise als Mann der *ἀρετή* gezeigt und über die *ἀρετή* und alle menschlichen Dinge aufs schönste geredet hat,[20] und er weiß auch, daß Kritias und Alkibiades verständig gewesen sind, solange sie mit Sokrates zusammen waren (I 2. 17—18). Dem theoretischen Einwand, den viele von den angeblichen Philosophen machen könnten (I 2. 19 *ἴσως οὖν εἴποιεν ἂν πολλοὶ τῶν φασκόντων φιλοσοφεῖν*), daß aus einem verständigen Mensch kein

---

18. *Κριτίας μὲν γὰρ τῶν ἐν τῇ ὀλιγαρχίᾳ πάντων κλεπτίστατός τε καὶ βιαιότατος καὶ φονικώτατος ἐγένετο, Ἀλκιβιάδης δὲ αὖ τῶν ἐν τῇ δημοκρατίᾳ πάντων ἀκρατέστατός τε καί ὑβριστότατος καὶ βιαιότατος.*

19. Gegen die Superlative, die zur Charakteristik des Kritias und Alkibiades dienen, werden die Superlative gestellt, die für Sokrates bezeichnend sind *ἀπ' ἐλαχίστων μὲν χρημάτων αὐταρκέστατα ζῶντα, τῶν ἡδονῶν δὲ πασῶν ἐγκρατέστατον ὄντα.* Die Charaktere sind also extrem verschieden. Mit dem besonderen Hinweis auf die *αὐταρκία* und *ἐγκράτεια* des Sokrates und ihre Bedeutung für Kritias und Alkibiades wird zurückgegriffen auf die allgemeine Widerlegung der Beschuldigung wegen Jugendverderbnis (vgl. I 2. 1).

20. Auch hier wird für den speziellen Fall eines schlechten Einflusses, den man dem Sokrates vorwirft, zurückgegriffen auf die allgemeine Widerlegung dieser Beschuldigung (vgl. I 2. 1—8).

unverständiger werden kann, entgegnet Xenophon durch allgemeine Erwägungen, in denen er zeigt, daß er anderer Meinung ist. Nach dem Zeugnis der Dichter wie nach seinen eigenen Überlegungen und Erfahrungen ist eine solche Veränderung sehr wohl möglich, denn jede Fähigkeit, die man nicht übt, verkümmert (I 2. 19—23). So waren Kritias und Alkibiades zwar im Stande, ihre schlechten Eigenschaften zu beherrschen, so lange sie mit Sokrates lebten; nachdem sie sich aber von ihm getrennt hatten, wurden sie durch schlechte Einflüsse verdorben.

Der Ankläger kann also nicht Sokrates dafür verantwortlich machen, wenn er es andererseits keines Lobes für würdig hält, daß Sokrates sie, solange sie jung, unerfahren und unbeherrscht waren, im Zaume hielt (I 2. 24—27).[21] Er trüge nur dann eine Schuld, wenn er selbst etwas Schlechtes getan hätte. Wenn er aber für sich in Verständigkeit gelebt hat, wie sollte er Schuld haben an einer Schlechtigkeit, die ihm selbst nicht eignete (I 2. 28)?[22]

Doch auch wenn Sokrates selbst nichts Böses getan und es doch bei Kritias und Alkibiades gutgeheißen hätte, wäre er mit Recht bestraft worden. Statt dessen aber hat er versucht, sie von falschen Handlungen abzubringen. Seitdem er bei einem solchen Versuch den Kritias einmal sehr gekränkt hat, haßte dieser den Sokrates und versuchte, sich später, als er die Macht hatte, an ihm zu rächen (I 2. 29—38). Es bestand also zwischen Kritias und Sokrates eine gegenseitige Geringschätzung.

Damit ist die Behauptung widerlegt, der schlechte Einfluß des Sokrates auf die Jugend sei an Kritias und Alkibiades deutlich geworden. Es war die Rede von dem Verkehr der beiden mit Sokrates und von der gegenseitigen Beziehung besonders zwischen Kritias und Sokrates, wie der Ankündigung (I 2. 13) entsprechend zum Abschluß noch einmal gesagt wird (I 2. 38).

Und Xenophon setzt noch hinzu, daß nach seiner Meinung eine Erziehung überhaupt nicht möglich ist durch jemanden, der

---

21. Vgl. Plat. Apol. 33b, wo Sokrates die Verantwortung für die guten wie für die schlechten Folgen seiner Unterredungen in gleicher Weise ablehnt. Ob damit indirekt auf Kritias und Alkibiades hingewiesen wird, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden (gegen Arnim, a. O. 91).

22. Auch dieser Schlußsatz klingt an den Abschluß der allgemeinen Widerlegung der Beschuldigung wegen Jugendverderbnis an (vgl. I 2. 8).

einem unsympathisch ist (I 2. 39). So war Sokrates dem Kritias und Alkibiades von Anfang an unsympathisch. Sie sind bloß zu ihm gegangen, um für ihre politischen Absichten etwas zu lernen (I 2. 39, vgl. 15/16). Denn außerhalb ihres Zusammenseins mit Sokrates waren sie nur darauf aus, mit Politikern zu sprechen (I 2. 39), wie ein Gespräch zwischen Alkibiades und Perikles beweist (I 2. 40—46).[23] Sobald Kritias und Alkibiades glaubten, von Politik etwas zu verstehen, waren sie mit Sokrates nicht mehr zusammen. Denn er gefiel ihnen überhaupt nicht, und sie wollten sich nicht ihre Fehler vorhalten lassen (I 2. 47; vgl. im ersten Abschnitt I 2. 29 und 38). Es war also allein die Politik, um deretwillen sie vorübergehend zu Sokrates kamen (I 2. 47; vgl. I 2. 16 und 39). Im Gegensatz zu diesen scheinbaren Schülern des Sokrates stehen seine wirklichen Schüler, die um der *ἀρετή* willen zu ihm kamen, und die weder als junge noch als ältere Menschen etwas Böses taten oder veranlaßten (I 2. 48).[24]

Sokrates kann also nicht, wie der Ankläger ihm vorwarf, an dem Unglück schuld haben, das Kritias und Alkibiades dem Staat zugefügt haben. Das wird bewiesen, indem zuerst dargestellt wird, wie es zu dem Zusammensein des Sokrates mit diesen Beiden kam, wie es verlief, wie es auf alle Beteiligten wirkte (14—39); indem dann gezeigt wird, daß es bei der gegenseitigen Abneigung, die zwischen Sokrates und diesen scheinbaren Schülern bestand, von vornherein unmöglich war, Einfluß auf sie zu gewinnen (39—47). So wird am Falle des Kritias und Alkibiades, den der Ankläger gleichsam als Beispiel für den allgemeinen Vorwurf anführte, Sokrates habe seine Schüler zur Mißachtung der Gesetze erzogen, ausführlich widerlegt, was zuerst nur indirekt und allgemein als unwahrscheinlich zurückgewiesen wurde. Wie sich bei der Prüfung der Argumente für den ersten Klagepunkt zeigte, daß Sokrates sogar besonders fromm war, so wird hier als Abschluß der gute Einfluß auf seine wahren Schüler hervorgehoben.

Der Ankläger behauptet aber ferner, Sokrates habe die

---

23. Alkibiades wird also hier in den Vordergrund gestellt, nachdem im ersten Abschnitt mehr von Kritias die Rede war.

24. Zur Wichtigkeit des Gegensatzes „wirkliche-scheinbare" Schüler vgl. Burnet, (Greek Philos. p. 146, § 114).

Jugend auch zur Mißachtung ihrer Väter angehalten (I 2. 49).[25] Denn er redete seinen Gefährten ein, sie klüger zu machen als ihre Väter, und machte ihnen klar, daß der Klügere den Unwissenderen fesseln dürfe; als Beispiel dafür führte er an, daß nach dem Gesetz der Sohn auch den geisteskranken Vater in Fesseln legen dürfe (I 2. 49). Sokrates aber hat zwar von den Wahnsinnigen gesagt, sie zu fesseln sei für sie wie für ihre Freunde gut; dagegen war er der Meinung, die Unwissenden müßten billiger Weise das, was nötig ist, von den Wissenden lernen (I 2. 50). Der Ausspruch des Sokrates hat also in Wirklichkeit einen guten Sinn.

Aber Sokrates machte in seinem Kreise nicht nur die Väter sondern auch die anderen Verwandten verächtlich, hat der Ankläger weiter gesagt (I 2. 51). Und ebenso hat der Ankläger behauptet, Sokrates habe auch von den Freunden gesagt, ihre gute Gesinnung sei zwecklos, wenn sie einem nicht auch nützen könnten (I 2. 52).

Das hat Sokrates in der Tat, wie Xenophon weiß (I 2. 53), über die Väter, die übrigen Verwandten und die Freunde gesagt. Ja, er hat sogar noch Anderes gesagt, was noch unerhörter klang (I 2. 54), wodurch er aber nur zeigen wollte, daß etwas, was man ohne inneren Anteil tut, keinen Wert hat, daß man nicht im Vertrauen auf eine nahe Beziehung unachtsam sein darf, sondern dem, von dem man geachtet sein will, auch nützlich zu sein versuchen soll (I 2. 55). Was der Ankläger in den drei Punkten über die Väter, Verwandten und Freunde dem Sokrates vorwirft, ist also inhaltlich richtig, wird aber mißverstanden und mißdeutet, während die Worte des Sokrates für den, der sie versteht, sehr wohl einen positiven Sinn gehabt haben.[26]

---

25. Dieses Argument wird jedenfalls nach Xenophon Apol. § 20 von Meletos vor Gericht vorgebracht. Wie hier soll es dort den allgemeinen Vorwurf der Jugendverderbnis näher begründen. Es liegt also kein Grund dafür vor, daß dieser Punkt des *κατήγορος* aus Polykrates genommen sein müßte.

26. Methodisch geht Sokrates selbst in seiner Verteidigung auch so vor, daß er eine Tatsache zugibt, die Meletos gegen ihn vorbringt, sie aber anders erklärt (vgl. Apol. § 20 *ὁμολογῶ*). Ebenso sagt Xenophon (Mem. I 2. 17) *οὐκ ἀντιλέγω* und (I 2. 13) *οὐκ ἀπολογήσομαι.*

Der Ankläger hat aber auch gesagt, Sokrates habe aus den berühmtesten Dichtern die schlimmsten Stellen ausgewählt und sie als Zeugen gebraucht, um die, die mit ihm zusammen waren, zu Missetätern und Tyrannen zu erziehen (I 2. 56). Doch Sokrates hat weder die Hesiod-Stelle, die der Ankläger nennt, anders ausgelegt, als der Dichter es gemeint hat, wenn er durch sie zeigte, daß Arbeit gut, Nichtstun schlecht sei (I 2. 57), noch die Homer-Stelle, von der der Ankläger spricht (I 2. 58), so interpretiert, als sei sie ein Lob für den, der das niedere Volk und die Armen schlägt. Er hätte ja damit gegen sich selbst — den armen Mann — gesprochen. Er hat vielmehr gerade umgekehrt gesagt, man müsse auch die Reichen, wenn sie zu nichts taugen, auf jede Weise ausschalten (I 2. 59). Er war also offenbar das Gegenteil von dem, was man ihm vorwarf: ein Freund des niederen Volkes, ein Menschenfreund (I 2. 60). Denn er stellte es jedem frei, mit ihm zusammenzusein, ohne dafür jemals Lohn zu nehmen, ganz im Gegensatz zu denen, die sich weigerten, mit Unbemittelten zu sprechen (I 2. 60). So gereichte er, verglichen mit den anderen Menschen, der Stadt sogar zur Zierde, viel mehr als Lichas den Lakedaimoniern. Denn Lichas bewirtete nur während der gymnischen Spiele die Fremden in Sparta als Gäste, Sokrates aber war, indem er sein ganzes Leben lang freigebig war mit dem, was er besaß, für jeden, der nur wollte, von größtem Nutzen. Denn er entließ den, der mit ihm zusammen kam, als besseren Menschen (I 2. 61).[27] Damit ist die Durchprüfung der Argumente, die der Ankläger gegen Sokrates vorbrachte, um die Beschuldigung der Jugendverderbnis zu bekräftigen, zu Ende. Sie erweisen sich als ebenso wenig stichhaltig wie die Behauptung der Klageschrift, und immer tritt das Positive an Stelle des Negativen. Auch etwaige Einwände (I 2. 17 u. 19), die man gegen die Beweisführung des Xenophon machen könnte, werden sofort widerlegt.

Es folgt eine allgemeine Zusammenfassung. Dem Xenophon scheint Sokrates, indem er von dieser Art war, einer Ehrung

27. *ἀλλὰ Σωκράτης γε καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους κόσμον τῇ πόλει παρεῖχε . . . Λίχας μὲν . . . Σωκράτης δὲ διὰ παντὸς τοῦ βίου τὰ ἑαυτοῦ δαπανῶν τὰ μέγιστα πάντας τοὺς βουλομένους ὠφέλει. βελτίους γὰρ ποιῶν τοὺς συγγιγνομένους ἀπέπεμπεν.*

der Stadt mehr würdig als des Todes. Und auch wenn jemand es streng nach den Gesetzen betrachtet, würde er das finden. Denn nach den Gesetzen steht der Tod als Strafe auf offenen Diebstahl, Räuberei, Beutelschneiderei, Einbruch, Raub an Menschen und Heiligtümern, wovon jener von allen Menschen am meisten entfernt war (I 2. 62). Er ist aber auch gegenüber der Stadt nie schuldig geworden, weder an einem schlecht ausgehenden Krieg oder Aufstand oder Verrat, noch an irgend einem anderen Übel; und auch in seinem Privatleben hat er weder irgend einen Menschen des Guten beraubt, noch in Schlechtes verstrickt, sondern hatte an keinem der genannten Vergehen jemals eine Schuld (I 2. 63). Wie konnte er also der Klage verfallen? Er, der anstatt nicht an die Götter zu glauben, wie es in der Klage geschrieben stand, offen sichtbar die Götter verehrte am meisten von allen Menschen, der anstatt die Jugend zu verderben, was der Verfasser der Klageschrift ihm vorwarf, diejenigen von seinen Gefährten, die schlechte Begierden hatten, davon abbrachte, sie statt dessen dazu führte, nach der schönsten und edelsten Tugend zu streben? Indem er das tat, wie sollte er nicht der Ehrung der Stadt würdig gewesen sein? (I 2. 64).[28]

Wie die Entgegnung auf die erste Beschuldigung damit schloß, daß Sokrates nicht gottlos sondern im Gegenteil von höchster Frömmigkeit war (I 1. 20), wie die allgemeine Erwiderung auf den zweiten Vorwurf darin gipfelte, daß die Tätigkeit des Sokrates kein Jugendverderb sondern gerade das Bemühen um *ἀρετή* war (I 2. 8), so tritt auch jetzt an Stelle des Negativen das Positive: es wird jetzt aus allem Vorhergehenden zu-

---

28. Auf die Übereinstimmung dieser Stelle mit Apol. § 25 weist Arnim hin (a. O. 65/6). Dagegen macht v. Fritz (a. O.42/3) darauf aufmerksam, daß die hier erwähnte Ehrung durch die Stadt nicht das Gleiche ist wie das Apol. § 18 genannte Lob von Göttern und Menschen. Doch lassen sich weitere Folgerungen daraus, wie mir scheint, nicht ziehen, da der Unterschied in der Verschiedenheit des Zusammenhanges begründet ist. Denn in den Mem. will Xenophon sich klar darüber werden, wie es möglich war, daß die Stadt zu einem so falschen Urteil kam. Darum stellt er dagegen, was nach seiner Meinung die Stadt für Sokrates hätte tun müssen. In der Apol. dagegen verkündet Sokrates in der 1. Rede den Richtern seine Meinung über seine Beziehung zu Göttern und Menschen, da er sich ja gegen Götter und Menschen vergangen haben soll. Darum stellt er ans Ende dieser Betrachtung, was nach seiner Meinung Götter und Menschen ihm schulden.

sammenfassend geschlossen, daß ein Mann von der Art des Sokrates nicht nur nicht des Todes sondern einer Ehrung durch die Stadt würdig war (I 2. 62 u. 64). Dabei werden die einzelnen Abschnitte des bisher Dargelegten in wörtlichem Anklang wieder aufgenommen.[29]

Die ersten beiden Kapitel enthalten also die Prüfung und Widerlegung der für die Klageschrift gegen Sokrates vorgebrachten Begründungen, die teils indirekt, teils direkt mit den Worten des Anklägers gegeben werden. Das Resultat ist, daß Sokrates nicht nur unschuldig sondern besser als alle Anderen war.[30] Damit ist die Frage beantwortet, die Xenophon sich am

---

29. Die am Anfang gestellte Frage, wie war es möglich, daß er der Klage verfallen konnte, wird wieder aufgenommen I 2. 64 (vgl. I 1. 1; 1. 20; 2. 1). Die beiden Punkte der Anklage werden wörtlich wiederholt (*μὴ νομίζειν θεοὺς* vgl. I 1. 1; 1. 2; *διαφθείρειν τοὺς νέους* vgl. I 1. 1; 2. 1), ebenso wie die Resultate der Widerlegung. „Er diente den Göttern am meisten von allen Menschen" entspricht dem *εὐσεβέστατος* I 1. 20. Daß er die schlechten Begierden seiner Gefährten unterdrückte, war als Argument vorgebracht I 2. 2—6; 2. 29, daß er sie dazu führte, nach *ἀρετή* zu streben, war I 2. 2—3; 2. 48; 2. 61 gesagt. Und der Schluß, daß er nicht Strafe sondern Ehre verdiente, war gegeben, nachdem ausgeführt wurde, daß Sokrates für Athen eine größere Zierde gewesen als Lichas für Sparta (I 2. 61), und entspricht der Bemerkung, daß die positive Wirkung des Sokrates auf Kritias und Alkibiades dem Ankläger keines Lobes wert geschienen hätte (I 2. 26), ebenso wie den Superlativen, die immer wieder zur Charakteristik seiner positiven Qualitäten dienen (I 1. 20; 2. 1; 2. 62; 2. 64).

30. Wie schon Maier (a. O. 24) bemerkt, lenkt I 2. 62 wieder zu der gerichtlichen Klage zurück. Die Kapitel 1 und 2 werden gemeinsam abgeschlossen, von Xenophon selbst sind sie also als Einheit gedacht. Er fragt sich, auf Grund welcher Argumente die Athener sich zu dem Todesurteil haben bringen lassen. Und er stellt fest, daß die Beschuldigungen der Klageschrift und die des Anklägers die öffentliche Meinung haben überzeugen können, obwohl sie nach seiner persönlichen Ansicht so wenig stichhaltig waren. Von der Erstaunlichkeit dieser Tatsache ging ja gerade seine ganze Betrachtung aus. Er selbst muß also jedenfalls der Überzeugung gewesen sein, daß die Argumente des *κατήγορος* wirklich vor Gericht gegen Sokrates angeführt wurden. Denn in seinem Zusammenhang kann er nur von solchen Beschuldigungen sprechen, die tatsächlich zur Verurteilung geführt haben. Und dem attischen Prozeßrecht entspricht es ja auch durchaus, daß der Ankläger, der zuerst die Klageschrift eingebracht hat, dann vor Gericht eine *κατηγορία* hält (vgl. Schömann-Lipsius, Att. Prozeß, I 197, 7). Mehr läßt sich aus dem Xenophontext nicht entnehmen. Ob diese Rede schriftlich aufgezeichnet war, ob Polykrates die Argumente des Klägers übernommen hat, ob Xenophon die Rede des Polykrates fälschlich für die vor Gericht gehaltene hielt, läßt sich, wie mir scheint, aus den wenigen Nachrichten nicht erschließen. Notwendig ist es jedenfalls nicht, für Xeno-

Anfang gestellt hatte. Er kann sich im Gegensatz zu den Athenern, zu denen, die Sokrates beschuldigten und die ihn verurteilten, nicht davon überzeugen, daß Sokrates des Todes würdig war; er ist vielmehr der Überzeugung, daß die Stadt ihn hätte ehren müssen.

Im Anschluß an dieses Ergebnis geht Xenophon jetzt zu einem neuen Thema über: „Daß er mir aber denen, die mit ihm zusammen waren, sogar zu nützen schien, indem er durch sein Tun zeigte, wie er war, und indem er sich mit Anderen unterhielt, davon will ich schreiben, soviel ich im Gedächtnis habe.“ (I 3. 1).[31]

Indem also der Gedanke aufgenommen wird, mit dem der vorige Abschnitt schloß — Sokrates schadete nicht sondern nützte sogar — wird hier zum ersten Mal ausdrücklich formuliert, was im Folgenden behandelt werden soll. Xenophon will über den Nutzen schreiben, den Sokrates durch sein Tun wie durch seine Unterhaltungen stiftete. Und zwar will er darüber schreiben, soviel er im Gedächtnis hat.[32] Die bisher gemachten

---

phon die Kenntnis der Polykratesrede vorauszusetzen. Einer der Vorwürfe des *κατήγορος* wurde zudem nach Apol. § 20 von Meletos vor Gericht vorgebracht (vgl. o. S. 88, 25; u. S. 143). Jedenfalls müssen die Argumente immer hier gestanden haben, nicht etwa erst in später Überarbeitung zugesetzt sein. Denn von Anfang an ist es die Absicht des Xenophon, die für die Anklage vorgebrachten Argumente zu prüfen vgl. u. S. 119, 53.

31. *ὡς δὲ δὴ καὶ ὠφελεῖν ἐδόκει μοι τοὺς συνόντας, τὰ μὲν ἔργῳ δεικνύων ἑαυτὸν οἷος ἦν, τὰ δὲ καὶ διαλεγόμενος, τούτων δὴ γράψω ὁπόσα ἂν διαμνημονεύσω.* Es wird unterschieden zwischen *ἔργῳ* und *διαλεγόμενος*. Das *ἔργον* besteht in *ποιεῖν* und *λέγειν*, wovon das *διαλέγεθαι* unterschieden wird, von dem erst von I 4. 2 ab geredet wird, vgl. u. S. 94.

32. Wenn Döring sagt (zuerst Arch. f. Gesch. d. Philos. IV 1891, 36), daß der Titel Memorabilien irreführend ist, daß es sich vielmehr um eine apologetische Schrift handelt, und daß der Absicht einer Verteidigung entsprechend die ganze Schrift in zwei ungleich große Abschnitte zerfällt, die negative Abwehr der Anklage (I 1 u. 2) und die positive Rechtfertigung (I 3—Ende), so scheint mir das dem Text nicht zu entsprechen. Xenophon sagt ausdrücklich, daß er Erinnerungen schreiben will, allerdings mit dem Ziel, den Nutzen des Sokrates zu zeigen. Dem kommt die Formulierung von I. Bruns (a. O. 365) schon näher, der von einer „rechtfertigenden Charakteristik“ spricht, aber auch der Meinung ist, daß die Verteidigung in I 1—2 für sich erledigt ist. Daß eine Einteilung in „negative Abwehr“ und „positive Rechtfertigung“ nicht durchführbar ist, geht schon daraus hervor, daß ja auch I 1 u. 2 positiv gewandt waren. Wohl sind sie zugleich eine „Abwehr“ der öffentlichen Meinung; daß aber auch

Ausführungen sind also eine Einleitung, die den offenbaren Anstoß beseitigen soll, daß man über den Nutzen eines Mannes schreibt, der durch öffentliches Urteil als Verderber hingestellt wurde.

Für den Nutzen, den Sokrates durch sein eigenes beispielhaftes Tun und Reden stiftete, wird sein Verhalten zu den Göttern angeführt (I 3. 1). Sokrates war selbst fromm und hielt auch Andere dazu an. Er betete voller Vertrauen zu den Göttern um das Gute schlechthin (I 3. 2). Er brachte Opfer dar in der Überzeugung, daß es nicht darauf ankommt, wieviel, sondern in welcher Gesinnung man opfert (I 3. 3). Er glaubte an die Zeichen, die ihm die Götter zu geben schienen, und tadelte die Torheit von Leuten, die aus Furcht vor der Verachtung der Menschen solchen Zeichen zuwiderhandeln (I 3. 4).

Wie in der Widerlegung des ersten Anklagepunktes gezeigt wurde, daß Sokrates in Opfer, Gebet und Mantik nicht gottlos war (I 1. 2), wird hier zuerst auf Grund dieser Indizien sein Nutzen bewiesen.

Durch die Art seiner Lebensführung erzog Sokrates Seele und Körper in gleicher Weise. Er aß nicht mehr als ihm zuträglich war (I 3. 5), er trank, was er bekam, und nur, wenn er Durst hatte. Er vermied es ohne Mühe, sich bei Gelagen zu betrinken, und gab auch Anderen den Rat, sich davor zu hüten (I 3. 6—7). Ebenso riet er ihnen, sich von allen *ἀφροδίσια* fernzuhalten (I 3. 8); als Beispiel dafür wird erzählt, was er einmal zu Xenophon sagte, als auch Kritobulos zugegen war (I 3. 8—13). Wie er am Schluß dieser Unterredung jedem von ihnen einen diesbezüglichen Rat gab (I 3. 13), hielt er selbst sich offenbar leichter von den schönsten und blühendsten Knaben fern als Andere von den häßlichsten und unjugendlichsten (I 3. 14). So war des Sokrates Art im Essen, Trinken und Lieben (I 3. 15).[33]

---

das Folgende eine „Abwehr" anderer Meinungen ist, wird sich zeigen (vgl. u. S. 95). Dörings Einteilungsprinzip, dem sich auch größere Teile des 3. u. 4. Buches nicht unterordnen, kann also nicht richtig sein, wenn er auch Einzelheiten der Disposition, wie die Unterscheidung des Nutzens durch die Tat und die Unterredungskunst, als Erster erkannt hat (a. O. 42—46).

33. Während von I 3. 1—8 immer zuerst angeführt wurde, was Sokrates selbst tat, dann, wozu er Andere anhielt, wird in 8—13 zuerst von der

Wie der zweite Anklagepunkt entkräftet wurde durch den Beweis, daß Sokrates in seiner Lebensweise ein Gleichgewicht zwischen Körper und Seele herzustellen versuchte, und daß er äußerst anspruchslos und beherrscht war (vgl. I 1. 2—6; I 2. 14), so wird hier seine Lebensweise als zweiter Beweis für den Nutzen seines Tuns und Redens angeführt. Die Durchführung wird also parallel zur Einleitung gegeben.

Damit ist der in I 3. 1 angekündigte Abschnitt über den Nutzen, den Sokrates stiftete, indem er durch Wort und Tat zeigte, wie er war, zu Ende.[34] Gemäß der dort gegebenen Einteilung soll jetzt vom Nutzen seines *διαλέγεσθαι* geredet werden. Der folgende Abschnitt beginnt: „Wenn aber manche Leute glauben, sich stützend auf das, was Einige schreiben und reden, Sokrates sei zwar sehr stark darin gewesen, die Menschen zur *ἀρετή* hinzulenken, er habe aber nicht die Fähigkeit gehabt, sie dann auch in der *ἀρετή* weiter vorwärts zu bringen, so sollen sie, achtend nicht nur auf das, was jener um der Züchtigung willen fragend widerlegte bei denen, die Alles zu wissen glaubten, sondern auch auf das, was er den ganzen Tag über sprach mit denen, die ständig mit ihm Umgang pflegten, urteilen, ob er im Stande war, seine Gefährten besser zu machen" (I 4. 1).[35]

Es gibt also Leute, die die außerordentliche protreptische Fähigkeit des Sokrates zwar zugeben, die aber bezweifeln, ob er auch fähig war, die Menschen weiterzuführen in dem, wozu er sie hinlenkte. Diese Leute sollen auch auf das achten, was er in erzieherischer Absicht durch Fragen widerlegte, und auf das, was er mit seinen Freunden den ganzen Tag über sprach. Es

---

Ermahnung gesprochen, die er Anderen gab, dann erst von seinem eigenen Handeln. Diese Umkehrung scheint bedingt durch das etwas längere eingefügte Gespräch, an dem Xenophon selbst beteiligt ist, das also in seiner Erinnerung (vgl. I 3. 1) sehr wichtig ist (I 3. 8—13); zudem liegt der Ton darauf, wie Sokrates selbst gewesen ist. Um aber die *ὠφέλεια* ganz deutlich zu machen, wird bei den einzelnen Punkten auch erwähnt, daß Sokrates die anderen Menschen dazu ermahnte, seinem Beispiel zu folgen.

34. Vgl. o. S. 92, 31.

35. *εἰ δέ τινες Σωκράτη νομίζουσιν, οἷς ἔνιοι γράφουσί τε καὶ λέγουσι, περὶ αὐτοῦ τεκμαιρόμενοι, προτρέψασθαι μὲν ἀνθρώπους ἐπ' ἀρετὴν κράτιστον γεγονέναι, προαγαγεῖν δὲ ἐπ' αὐτὴν οὐχ ἱκανόν, σκεψάμενοι μὴ μόνον ἃ ἐκεῖνος κολαστηρίου ἕνεκα τοὺς πάντ' οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν, ἀλλὰ καὶ ἃ λέγων συνημέρευε τοῖς συνδιατρίβουσι, δοκιμαζόντων εἰ ἱκανὸς ἦν βελτίους ποιεῖν τοὺς συνόντας.*

werden also drei Arten von Gesprächen unterschieden: protreptische, elenktische, didaktische. Erst wenn sie alle berücksichtigt sind, soll entschieden werden, ob Sokrates fähig war, seine Gefährten besser zu machen.

Xenophon wendet sich also am Beginn seiner Darstellung des διαλέγεσθαι gegen die Meinung, die bestimmte Leute von Sokrates haben, und die schriftlich und mündlich vertreten wird. Wie er im ersten Abschnitt gegen andere Meinungen polemisierte, indem er sein eigenes Urteil über das, was Sokrates von der Stadt verdient hätte, gegen das Urteil stellte, das die Athener über ihn fällten, so stellt er seine Auffassung vom διαλέγεσθαι des Sokrates von vornherein gegen die Auffassung, die andere Leute davon haben. Der Ankündigung entsprechend folgen jetzt bis zum Schluß der Schrift die verschiedenen Gespräche. Die Frage ist, ob sie willkürlich an einander gereiht oder nach einem bestimmten Prinzip geordnet sind.[36]

Zuerst nun will Xenophon sagen (I 4. 2 λέξω δὲ πρῶτον), was er den Sokrates in einem Gespräch mit Aristodem über das Göttliche sagen hörte. Dem Aristodem, von dem Sokrates gehört hat, daß er weder opfert, noch sich der Mantik bedient, macht er durch den Beweis einer teleologischen Weltordnung klar, daß es etwas Göttliches geben muß, wert der Verehrung der Menschen, offenbar durch den Rat, den es ihnen über gewisse Dinge gibt (I 4. 2—18). Dies göttliche Wesen ist fähig, Alles zu sehen, Alles zu hören, überall zugegen zu sein und für Alles zu sorgen (I 4. 18).[37] Da Sokrates das gesagt hat, schien er Xenophon die Menschen seiner Umgebung nicht nur von unfrommen, unrechten, schändlichen Dingen zurückzuhalten, solange sie sich beobachtet glaubten, sondern auch dann, wenn sie allein waren. Denn sie waren überzeugt, daß nichts von ihrem Tun den Göttern verborgen bleibe (I 4. 19).

36. Arnim (a. O. 103) ist der Ansicht, daß „erst mit dem 4. Kapitel die Schwierigkeiten der Zusammenhangserklärung beginnen". Aber von der genauen Interpretation der bisherigen Ausführungen, die auch in sich Schwierigkeiten zu bieten schienen, hängt die Lösung der sich jetzt ergebenden Fragen mit ab, wie sich zeigen wird (vgl. u. S. 119).

37. Dieser Abschnitt ist auch aus inhaltlichen Gründen atethiert worden. Daß die Ausführungen aber nicht erst stoischer Herkunft sind, hat W. Theiler gezeigt (Zur Gesch. d. teleol. Naturbetrachtg., 1925, 14 ff.).

Indem Sokrates seinen Gesprächspartner zur Frömmigkeit hinzuwenden versucht, macht er ihn besser, nützt ihm also. Wie in der Untersuchung der Anklage zuerst von seinem Glauben an Gott die Rede war (I 1. 2), wie der erste Beweis für den Nutzen seines Tuns wiederum die Frömmigkeit war (I 3. 2—4), so beginnt auch der Nachweis dafür, daß er den Menschen durch seine Unterhaltungen nützte, mit einem Gespräch über das Göttliche (I 4. 2). Die von Sokrates darin vertretene Gottesauffassung (I 4. 18) entspricht der, von der gezeigt wurde, daß sie ihn vor allen anderen Menschen auszeichnete (I 1. 19).[38]

Es soll aber auch untersucht werden, ob Sokrates mit dem, was er über die Beherrschtheit gesagt hat, etwas förderte (I 5. 1). Ein Partner wird hier nicht genannt, Sokrates spricht vor einem Kreise von mehreren Menschen. Er zeigt, daß nur ein Mensch, der seiner Begierden Herr ist, zu etwas taugt (I 5. 1—3), daß die Beherrschtheit die Grundlage der *ἀρετή* ist (I 5. 4), daß Freie wie Sklaven sie haben müssen (I 5. 5). Die Ausführungen werden mit einem zusammenfassenden Urteil abgeschlossen: wenn er schon so redete, so erwies er sich doch in seinem Tun noch beherrschter als in seinen Worten. Denn er war nicht nur Herr seiner körperlichen Leidenschaften sondern auch der Sucht nach Besitz, da er glaubte, daß man sich zum Sklaven dessen macht, von dem man Geld nimmt (I 5. 6).

Diese Zusammenfassung paßt weder zu dem, was ihr vorangeht — I 5. 1—5 war nicht gegliedert nach Beherrschtheit in Gelddingen, obwohl auch davon die Rede war, daß man in allen körperlichen Bedürfnissen und Anstrengungen beherrscht sein muß (1) und obwohl der Mann, der sich auf unlautere Weise bereichert, als Beispiel dafür gebraucht wurde, daß Unbeherrschtheit schädlich ist (3) — noch paßt sie zu dem, was durch das Vorangehende bewiesen werden soll: daß Sokrates durch sein sich Unterreden einen nützlichen Einfluß hatte. Denn in der Zusammenfassung liegt der Ton auf dem Tun des Sokrates (I 5. 6). Sie spricht ferner von dem sklavischen Dienen in einem ganz anderen Sinn als in I 5. 2 und 5. 5 von dem Sklaven die Rede war, mit dem dort der wirkliche Sklave im Gegensatz zum

38. Auf diese Übereinstimmung des Aufbaues weist schon Döring hin (a. O. I 46), ohne sie aber im Einzelnen zu zeigen.

Freien gemeint war; also nur die Worte stimmen überein, nicht ihr Sinn. Der Gedanke, daß Geld unfrei macht, war I 2. 6 ausgesprochen, steht hier aber ohne Beziehung zum Vorhergehenden.[39]

Aber das 5. Kapitel bietet auch sonst Schwierigkeiten. Zwar hat es das Ziel, zu zeigen, Sokrates habe die Beherrschtheit gefördert, und der Einleitungssatz erinnert an die Einleitung des ganzen Teiles (Vgl. I 5. 1 mit I 4. 1). Doch wird kein Gespräch im eigentlichen Sinne angeführt, Sokrates spricht vor einem Publikum, das er mit ὦ ἄνδρες anredet, er stellt rein rhetorische Fragen, von einem διαλέγεσθαι ist also im Widerspruch zu der Themastellung nicht die Rede.

„Es ist aber seiner würdig, auch, was er in einem Gespräch mit Antiphon gesagt hat, nicht auszulassen" (I 6. 1). Damit lenkt die Darstellung wieder zu den Dialogen zurück. Antiphon, der Sokrates seine Gefährten abspenstig machen will, wendet gegen ihn ein, daß er ihm nicht das Ziel des Philosophen, nämlich Glück (εὐδαιμονεστέρους) zu erreichen scheine, da er so anspruchslos, schlimmer als ein Sklave lebt, so schlecht wie nur möglich ißt und trinkt, sich armselig und immer gleich kleidet (I 6. 2) und vor allem kein Geld nimmt (I 6. 3). Falls er, wie andere Lehrer, seine Gefährten erzieht, indem er sie dazu anhält, ihm nachzueifern, kann er auf diese Art also nur ein Lehrer des Unglücks (κακοδαιμονίας) sein (I 6. 3). Sokrates erwidert ihm in umgekehrter Reihenfolge. Er nimmt kein Geld, um unabhängig zu bleiben, er hält seine Lebensweise für gut, weil sie einen in Bezug auf Essen und Trinken anspruchslos macht (I 6. 5); er kleidet sich immer gleich, um sich nicht zu verweichlichen (I 6. 6.). Durch seine Lebensart erhält er sich zufrieden und leistungsfähig und glaubt, auf diese Weise sich und seine Freunde besser zu machen (I 6. 7—9). Er hält nicht wie Antiphon Überfluß und Reichtum für Glück (I 6. 10), sondern gerade die äußerste Bedürfnislosigkeit erscheint ihm am gottähnlichsten. Er kommt also dem Ziel des Philosophen so nahe wie möglich.

---

39. Vgl. Schenkl (a. O. II 117); Döring (a. O. IV 47 und Lehre d. Sokr., 133).

Dieses Gespräch hat wieder die Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit des Sokrates zum Thema. Wie in der Aufzeigung der Nichtigkeit des zweiten Klagepunktes dargelegt wurde, daß Sokrates durch sein Beispiel wirkte und seine Gefährten dazu bestimmte, ihm nachzueifern (I 2. 3), so geht Antiphon von dem Vorwurf aus, daß Sokrates seine Schüler sehr unglücklich machen muß, wenn er sie dazu anhält, zu sein wie er (I 6. 3). Wie dort zuerst von seiner Bescheidenheit im Essen, in der Kleidung, in der ganzen Lebensweise die Rede war und dann davon, daß er kein Geld nahm (I 2. 4—6), so wird hier nach einander vom Essen (Trinken), von der Kleidung, vom Geld gesprochen. Der Aufbau der beiden Abschnitte entspricht sich also genau. Ebenso wurde in dem Beweis für den Nutzen, den das Tun des Sokrates hatte, an zweiter Stelle seine Mäßigkeit angeführt (I 3. 5—7), wenn auch dort außer dem Essen und Trinken nicht Geld sondern Erotik behandelt wurde.

Dieses Gespräch über die Enthaltsamkeit zeigt also ebenso wie das über die Frömmigkeit eine Wiederaufnahme des Aufbauprinzips, nach dem die Abschnitte der Entgegnung auf die Anklage und des Beweises für den Nutzen des Tuns sich entsprechend gliederten. Das 5. Kapitel, in dem zwar das gleiche Thema behandelt wurde, das aber auch sonst Anstöße bot, durchbrach diese Parallelität des Aufbaues.

An dieses Antiphon-Gespräch werden noch zwei weitere zwischen Sokrates und Antiphon geführte angeschlossen. Im ersten erklärt Antiphon dem Sokrates, er sei zwar gerecht, aber nicht weise, da er kein Geld für seine Unterredungen nimmt (I 6. 11—12). Sokrates antwortet, daß es ihm und seinen Gefährten Lohn genug ist, wenn sie gegenseitig Freunde werden (I 6. 13—14). Dem Thema nach gehört dies Gespräch also mit dem vorigen zusammen. Wieder ist von der Enthaltsamkeit des Sokrates die Rede. Indem Xenophon es abschließt durch die Worte: „Da ich das hörte, schien er mir selbst glücklich zu sein (*μακάριος*) und seine Zuhörer zur *καλοκἀγαθία* zu führen“ (I 6. 14), greift er auf den Vorwurf zurück, Sokrates scheine durch sein Beispiel ein Lehrer der *κακοδαιμονία* zu sein (6. 3), und betont im Anschluß an I 4. 1, daß Sokrates durch ein solches Gespräch die Menschen zur *καλοκἀγαθία* führte. Das dritte

Gespräch, das nur aus einer Frage des Antiphon und einer Antwort des Sokrates besteht, handelt von der Zurückhaltung des Sokrates in Bezug auf politische Betätigung (I 6. 15), woraus Antiphon ihm wiederum einen Vorwurf zu machen versucht. Es bildet gleichsam einen Anhang zu dem, was in dem Hauptgespräch der beiden erörtert wurde.

Das 6. Kapitel enthält demnach mehrere Gespräche, in denen Antiphon die Bescheidenheit und Zurückhaltung des Sokrates angreift, die also von der Enthaltsamkeit ausgehen, die Sokrates selbst eignet. Sie zeigen, daß Sokrates durch seine Gespräche den Menschen, die mit ihm umgingen — außer Antiphon sind auch Schüler des Sokrates zugegen (I 6. 1) — nützte, indem er sie zur καλοκἀγαθία führte.

Es soll aber auch geprüft werden, ob Sokrates seine Gefährten, indem er sie von Großsprecherei abbrachte, zur Sorge um die ἀρετή hinführte (I 7. 1). Es ist kein Gesprächspartner genannt, es wird kein bestimmtes Gespräch wiedergegeben sondern nur referiert, was Sokrates über dieses Thema zu sagen pflegte. Er zeigte, daß es keinen Sinn hat, etwas scheinen zu wollen, was man nicht ist, erläuterte das am Beispiel des Flötenspielers (I 7. 2), des Feldherrn und des Steuermannes (I 7. 3) und schloß von da, daß es ebenso sinnlos sei, reich, tapfer, stark scheinen zu wollen, wenn man es nicht ist (I 7. 4—5). Die Ausführungen werden abgeschlossen durch das Urteil: „Mir schien er auch von der Großsprecherei seine Gefährten abzubringen, indem er das sagte“ (I 7. 5).

Es wird also der Absicht des ganzen Abschnittes entsprechend gezeigt, daß Sokrates seine Gefährten zur ἀρετή hinführte, indem er sie von Großsprecherei abbrachte. Auch scheint die Beziehung zu der I 4. 1 gegebenen Themastellung äußerlich gewahrt, wieder erinnert, wie auch in I 5. 1, der Einleitungssatz an I 4. 1. Aber wieder wird ein unpersönliches Referat an Stelle eines Gespräches gegeben, obwohl doch bewiesen werden soll, daß Sokrates durch seine Gespräche einen nützlichen Einfluß auf die Zuhörer hatte. Inhaltlich besteht keine Beziehung zwischen Kapitel 7 und 6.[40]

---

40. Döring findet in diesem Kapitel inhaltliche und grammatische Schwierigkeiten und glaubt, daß es jedenfalls an falscher Stelle steht (a. O. IV 47; Lehre d. Sokr., 149 ff.).

Die Darstellung geht dann sofort wieder zur Wiedergabe eines Dialoges über. „Er schien mir aber auch, indem er solches sagte, seine Gefährten dazu zu bringen, Beherrschtheit zu üben im Essen, Trinken, Lieben, gegenüber Müdigkeit, Kälte, Hitze und Anstrengungen“ (II 1. 1).[41] Den Aristipp, von dem Sokrates weiß, daß er ganz unbeherrscht in diesen Dingen ist, fragt er, wie er in Bezug auf die Beherrschtheit zwei junge Menschen erziehen würde, einen, damit er fähig sei zu herrschen, und einen, damit er keine Ansprüche auf Herrschaft stelle. Vom Essen und Trinken (II 1. 2), vom Schlafen, von erotischen Beziehungen und vom Aushalten von Anstrengungen zeigt er, daß der, der herrschen will, darin beherrscht sein muß (II 1. 3). Nur Tiere dürfen sich durch Essen, Trinken oder Liebe ködern lassen, nicht aber Menschen (II 1. 4—6). Besonders der, der herrschen will, muß gegen Hitze und Kälte abgehärtet sein (II 1. 6). Damit ist die allgemeine Erörterung darüber zu Ende, ob man einem Menschen, den man zum Herrschen erzieht, Beherrschtheit beibringen muß. Sokrates wendet darauf das Gespräch auf Aristipp selbst, indem er fragt, zu welcher der beiden Gruppen er sich rechne (II 1. 8). Aristipp zählt sich nicht zu denen, die herrschen wollen, sondern zu denen, die so leicht und angenehm wie möglich leben möchten (II 1. 8—9). Sokrates fragt, ob denn die Herrscher oder die Beherrschten angenehm leben (II 1. 10). Aristipp meint weder das Leben des Herrschers noch das des Sklaven sondern eines in vollkommener Freiheit, die zum Glück führt (II 1. 11). Sokrates macht ihm klar, daß das unter Menschen nicht möglich ist (II 1. 12—13), daß der, der sich aus jeder staatlichen Gemeinschaft ausschließt, auch nirgends auf Rechtsschutz Anspruch hat (II 1. 14—15). Ebenso unmöglich ist es, als Sklave leben zu wollen, ohne doch einem Herren zu dienen

---

41. *ἐδόκει δέ μοι καὶ τοιαῦτα λέγων προτρέπειν τοὺς συνόντας ἀσκεῖν ἐγκράτειαν [πρὸς ἐπιθυμίαν] βρωτοῦ καὶ ποτοῦ καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου καὶ ῥίγους καὶ θάλπους καὶ πόνου. τοιάδε — τοιαῦτα* wird zwar gewöhnlich in dem Sinne gebraucht, daß *τοιάδε* auf das Folgende, *τοιαῦτα* auf das Vorgehende geht (e. g. Thuk. I 53, dazu Kühner-Gerth II³, 1, 646/7). Doch gebraucht auch Thuk. *τοιούτους* für das Folgende (IV 58), was sich bei Herodot häufiger findet (vgl. die Stellen bei Stein zu Herod. I 137). Formal wäre es also wohl nicht unmöglich, wenn I 7. 5 mit *τοιάδε* schließen, II 1. 1 mit *τοιαῦτα* beginnen würde.

(II 1. 16). Da Aristipp keinen Unterschied darin sieht, ob man freiwillig Entbehrungen erträgt oder gezwungen, und also nicht versteht, wodurch der niedrigste Sklave sich von dem Herrscher unterscheidet, den Sokrates für glücklich hält (II 1. 17), zeigt Sokrates ihm, daß gerade in der Freiwilligkeit des sich Beherrschens der entscheidende Unterschied zwischen Herrscher und Sklaven liegt (II 1. 18—20). Als Beleg dafür führt er Hesiod, Epicharm (II 1. 20) und Prodikos (II 1. 21—33) an. Das Gespräch schließt mit einer Ermahnung an Aristipp, das Gehörte in seinem ferneren Leben zu beherzigen (II 1. 34).

Entsprechend seiner Einleitung ist dieses Gespräch ein Beweis dafür, daß Sokrates die, mit denen er zusammen war, dazu anhielt, Beherrschtheit zu üben. Es hat also innerhalb der Komposition den gleichen Zweck wie die Gespräche in I 6, nur wird dort die *ἐγκράτεια* behandelt ausgehend von der, die Sokrates selbst hat und der nachzueifern er seine Schüler erzieht, während in II 1 von Sokrates selbst nicht die Rede ist, sondern ausgegangen wird von einem unbeherrschten Menschen, den er zur Beherrschtheit anhalten will. Indirekt wird also auch hier die Zweiteilung gewahrt, nach der die Widerlegung des zweiten Klagepunktes (I 2. 2—4) ebenso wie der Beweis für die Nützlichkeit des sokratischen Tuns (I 3. 1—15) gegliedert war, indem immer zuerst angeführt wurde, was Sokrates selbst tat, dann wie er auf Andere einwirkte. Das 1. Kapitel des 2. Buches schließt also gut an I 6 an; I 7 unterbrach diesen Zusammenhang. Die Gliederung der *ἐγκράτεια* entspricht der, die sich auch I 2. 4—6, 3. 5—15 und I 6. 2—5 fand. Nur fehlt hier die besondere Berücksichtigung des Geldes, von dem I 2. 5—6 und 6. 3—10 die Rede war. Dafür werden außer Essen, Trinken, Liebe, Hitze, Kälte (also Kleidung) auch Schlaf und Anstrengungen jeder Art hier genannt.

Das folgende Gespräch ist eine Unterredung zwischen Sokrates und seinem ältesten Sohn Lamprokles. Als er diesen einst ärgerlich auf seine Mutter sah, machte er ihm zuerst klar, daß Undankbarkeit ein Unrecht ist (II 2. 1—2), und zwar ein um so größeres, je mehr Gutes man empfangen hat, daß also die Undankbarkeit von Kindern gegen Eltern das größte Unrecht ist (II 2. 3.). Denn da von der Zeugung an Alles, was die

Eltern, besonders die Mutter, tun, nur zum Besten der Kinder ist (II 2. 3—10), muß man die Mutter mehr als irgend einen anderen Menschen verehren (II 2. 11—13). Darum wird auch von Staats wegen keine andere Undankbarkeit geahndet als die gegen die Eltern (II 2. 13). So soll Lamprokles die Götter bitten, ihm seine Undankbarkeit zu verzeihen, und sich hüten, daß die Menschen sich nicht wegen seines Undankes von ihm abkehren (II 2. 14). Er schließt mit einer ausdrücklichen Ermahnung, die zeigt, wie Sokrates auch seinen Sohn zum Guten wendete. Inhaltlich entspricht das der Widerlegung der Behauptung, Sokrates habe seine Gefährten veranlaßt, die Menschen verächtlich zu behandeln, und zwar zuerst die Väter (I 2. 49). Denn er selbst steht als Vater in freundschaftlicher Beziehung zu seinem Sohn und ermahnt ihn zur Dankbarkeit gegen die Mutter.[42]

Es folgt eine Unterredung des Sokrates mit Chairekrates, von dem er wußte, daß er mit seinem Bruder Chairephon im Streit lag (II 3. 1). Sokrates macht ihm klar, daß der Besitz eines Bruders mehr wert ist als der Besitz von Reichtümern (II 3. 1), daß man in einem Bruder den besten Helfer und Freund hat (II 3. 2—4). Chairekrates gibt das zu, aber nur, falls der Bruder so ist, wie er sein muß (II 3. 5). Damit wendet sich das Gespräch von der allgemeinen Erörterung zu dem speziellen Fall des Chairekrates, der sich über seinen Bruder beschwert (II 3. 6) und ihm allein die Schuld an ihrer Uneinigkeit gibt (II 3. 7—8). Sokrates rät, er solle versuchen, den Bruder zum Guten zu beeinflussen (II 3. 9—10), ihm mit gutem Beispiel voranzugehen (II 3. 11—14). Und obwohl Chairekrates glaubt, das als der Jüngere nicht zu können (II 3. 15), ermuntert Sokrates ihn dazu (II 3. 16) und verspricht ihm guten Erfolg (II 3. 17—19).

42. Ein Gespräch, dessen Inhalt dem in I 2. 9 wiedergegebenen Vorwurf des Anklägers entspräche, Sokrates habe seine Gefährten zur Mißachtung der Gesetze veranlaßt, findet sich nicht. Doch war dieser allgemeine Angriff in I 2. 10—11 nur indirekt widerlegt, dafür aber der spezielle Fall des Kritias und Alkibiades ausführlich erörtert (I 2. 12—48). Auf die Parallelität des Aufbaues bis zu dieser Stelle hat zuerst Döring (a. O. IV 48) aufmerksam gemacht, von hier ab erscheint ihm die Folge der Gespräche willkürlich.

Wieder schließt das Gespräch mit einer ausdrücklichen Ermahnung und zeigt, wie Sokrates versucht, einen seiner Bekannten zum Guten zu wenden. Das Gespräch ordnet sich also dem Hauptthema unter. Inhaltlich entspricht es der Entgegnung auf den Vorwurf des Klägers, Sokrates veranlasse seine Gefährten, außer den Vätern auch die anderen Verwandten verächtlich zu machen (I 2. 51). Es zeigt, daß er gerade im entgegengesetzten Sinne mit seinen Freunden sprach. Die Parallelität des Aufbaues ist also auch hier gewahrt.

Xenophon hörte ihn aber einmal auch über die Freunde sich unterreden, woraus man, wie ihm schien, den größten Nutzen ziehen konnte für den Besitz von Freunden und den Umgang mit ihnen (II 4. 1). Sokrates sprach von seiner Beobachtung, daß die Menschen sich zu wenig um den Besitz von Freunden bemühen (II 4. 1—2), daß sie sie vernachlässigen, wenn sie krank sind, nicht sehr trauern, wenn sie sterben (II 4. 3), sie in jeder Weise gleichgültig behandeln (II 4. 4). Dabei ist nach seiner Meinung der Besitz eines Freundes viel wertvoller als jeder andere Besitz (II 4. 5). Denn ein guter Freund ergänzt Alles, was einem fehlt (II 4—7).

Das 4. Kapitel enthält also kein direkt wiedergegebenes Gespräch, aber es wird eingeführt als Referat dessen, was Xenophon in einem Gespräch den Sokrates einmal hat sagen hören, ohne daß der Partner erwähnt wird. Indem Sokrates immer wieder betont, wie unbegreiflich und sinnlos das ist, was die Menschen in Bezug auf ihre Freunde tun, ermahnt er sie indirekt, es anders zu machen. Die, die es hörten, hatten also einen Nutzen davon; mit dieser Begründung wird ja das Gespräch auch eingeführt, entsprechend dem Hauptthema.

Xenophon hörte einmal aber auch einen anderen Logos von ihm, der ihm den Hörer anzuregen schien, sich selbst darauf zu prüfen, wie viel er seinen Freunden wert sei (II 5. 1). Da Sokrates beobachtete, wie einer seiner Gefährten, Antisthenes, einen Freund vernachlässigte, der von Armut bedrückt war, fragte er ihn, ob es wohl bestimmte Preise für Freunde gäbe, wie es bestimmte Kaufpreise für Sklaven gibt (II 5. 2). Da Antisthenes das bejahte (II 5. 3), führte Sokrates aus, wie nötig es sei, daß man sich selbst auf den Wert hin prüfe, den man

als Freund hat, da man ja sonst als wertlos erkannt leicht wie ein Sklave von seinen Freunden verkauft wird (II 5. 4—5).

Kapitel 5 ist also ganz entsprechend aufgebaut wie Kapitel 4, nur daß hier der Partner genannt und das Gespräch selbst wiedergegeben wird. Wieder entwickelt es sich aus der Beobachtung des Sokrates, daß jemand sich nicht genug um seinen Freund kümmert. Wieder wird im Einleitungssatz betont, welchen positiven Wert die Worte des Sokrates für den Hörer hatten. Inhaltlich gehören die beiden Kapitel zusammen, beide handeln von den Freunden, Kapitel 4 von ihrem Wert im allgemeinen, Kapitel 5 von dem Wert, den man selbst haben muß, um ein guter Freund zu sein.

Sokrates schien dem Xenophon aber auch in Bezug darauf verständig zu reden, daß man nur die als Freunde gewinnen soll, deren Wert man zuvor geprüft hat (II 6. 1). Er spricht mit Kritobulos darüber, wie die Freunde sein müssen, die man sucht (II 6. 1—5), wie man das prüfen und feststellen kann, bevor man mit ihnen verkehrt (II 6. 6—7), und wie man den, der einem der Freundschaft würdig erscheint, zum Freunde gewinnt (II 6. 8—27). Diese allgemeine Erörterung schließt er mit einer ausdrücklichen Aufforderung an Kritobulos, mutig zu versuchen, selbst gut zu werden und als guter Mensch auf die Jagd nach guten und edlen Menschen zu gehen (II 6. 28). Sokrates selbst bietet sich an, ihm bei dieser Jagd als Sachverständiger zu helfen (II 6. 29—39).

Der Wert dieses Gespräches wird im Einleitungssatz hervorgehoben, die erzieherische Absicht ausdrücklich betont (II 6. 28). Seinem Inhalt nach bildet es mit den Kapiteln 4 und 5 eine Einheit, es wird auch hier über die Beziehung zu Freunden gesprochen, in 4 von ihrem Wert im allgemeinen, in 5 davon, daß man sich selbst in Bezug auf den Wert prüfen muß, den man als Freund hat, in 6 von dem Prüfen derer, die man sich zu Freunden wählt. Damit ist ein erster Teil von Gesprächen über Freundschaft zu Ende.

Es heißt jetzt: „Ja, Sokrates versuchte sogar, die Verlegenheiten von Freunden zu mildern; wenn sie durch Unverstand entstanden waren, heilte er sie durch seine Klugheit, wenn sie durch Not bedingt waren, half er ihnen, indem er sie lehrte,

sich gegenseitig zu unterstützen“ (II 7. 1). Xenophon will auch darüber erzählen, was er weiß. So wird das Thema des Folgenden ausdrücklich formuliert. Es soll also in einem zweiten Teil von Gesprächen über Freundschaft gezeigt werden, wie Sokrates sogar durch direkte Hilfe seinen Freunden zu nützen versuchte. Und zwar werden zwei Arten von Hilfe unterschieden: die durch Unwissenheit entstandenen Schwierigkeiten heilte er durch seine Klugheit, die durch Not entstandenen durch den Rat, daß man sich gegenseitig helfen soll.

Als Sokrates den Aristarch einst mißgestimmt sieht, fordert er ihn auf, doch von der Last, die ihn drückt, auch seinen Freunden mitzuteilen (II 7. 1). Aristarch ist in großer Verlegenheit, weil eine so große Zahl von Frauen aus seiner Verwandtschaft sich in sein Haus geflüchtet hat, daß er nicht weiß, wie er sie ernähren soll (II 7. 2). Sokrates macht ihm am Beispiel eines Reichen, der viele Sklaven ernährt, klar, daß man den Leuten nur eine nützliche Beschäftigung geben muß, um ihnen Lebensunterhalt und Befriedigung zu verschaffen, ob es sich nun um Freie oder Sklaven handelt (II 7. 3—10). Er ermuntert ihn, eine Arbeit für die Frauen einzuführen, durch die er sich selbst und ihnen nützt (II 7. 10). Seitdem Aristarch diesem Rat gefolgt ist (II 7. 11), waren die Frauen statt mißgestimmt vergnügt und hatten etwas zu essen. Ja sie warfen dem Aristarch nun vor, daß er allein esse, ohne etwas dafür zu tun (II 7. 12). Auch dagegen aber weiß Sokrates Rat, indem er ihm eine Fabel erzählt und ihm rät, diese den Frauen wiederzuerzählen (II 7. 13—14). Entsprechend der II 7. 1 gegebenen Ankündigung heilt Sokrates also die scheinbar ausweglose Schwierigkeit, in der ein Freund sich befindet, durch die Klugheit seines Rates.

Als Sokrates einen anderen alten Freund, den Eutheros, nach langer Zeit wiedersieht, erfährt er, daß dieser nach dem Kriege ganz verarmt ist und sich durch körperliche Arbeit sein Brot zu verdienen sucht (II 8. 1). Sokrates macht ihn darauf aufmerksam, daß er das nicht lange wird aushalten können (II 8. 2). Er rät ihm, sich den Posten eines Verwalters bei einem Reichen zu suchen und dadurch Nutzen zu haben und zu bringen (II 8. 3). Alle Einwände, die Eutheros dagegen macht,

weiß er zu entkräften (II 8. 4—6). Wieder schafft Sokrates entsprechend der ersten in II 7. 1 aufgestellten Behauptung mit seinem klugen Rat für seinen Freund Hilfe aus einer Verlegenheit.

Xenophon weiß aber auch, daß Sokrates einst von Kriton hörte, wie schwer das Leben in Athen sei für jemanden, der seinem Geschäft nachgehen wolle (II 9. 1). Sokrates rät ihm, sich einen Mann zu nehmen, der ihm die Sykophanten fern hält, die ihn belästigen (II 9. 2—3). Darauf machen sie den Archedemos ausfindig, der sehr geeignet war für diesen Posten und dem Kriton große Dienste leistete (II 9. 4—6), so daß er bald auch von den Freunden des Kriton als Wächter begehrt war (II 9. 7). So wurde Archedemos ein Freund des Kriton, geachtet auch von dessen anderen Freunden (II 9. 8). Im 9. Kapitel wird also gezeigt, wie Sokrates Abhilfe wußte für die Verlegenheit eines Freundes und wie sein Rat zugleich zwei Menschen half, indem sie sich gegenseitig nützlich wurden, ja sogar befreundeten. Was hier teils in direktem Gespräch, teils in indirektem Bericht gegeben wird, entspricht also zugleich den beiden II 7. 1 aufgestellten Behauptungen.

Xenophon weiß aber auch, was Sokrates einmal im Gespräch zu seinem Freunde Diodoros gesagt hat (II 10. 1). Er macht ihn darauf aufmerksam, daß er für jeden seiner Hausgenossen besser sorgen würde, als er für seine Bekannten sorgt (II 10. 2).[43] Den Hermogenes nämlich, der ihm als Bekannter viel nützlicher ist als irgend einer seiner Hausgenossen, läßt er in der Not fast umkommen, während der sich schämen würde, nicht wieder zu helfen, wenn ihm geholfen würde (II 10. 3). Da es aber nach der Meinung des Sokrates keinen höheren Besitz gibt als gute Freunde, veranlaßt er den Diodoros, selbst zu Hermogenes zu gehen (II 10. 5). Diodoros folgte ihm und gewann in Hermogenes einen Freund, der es sich angelegen sein ließ, ihm mit Wort und Tat zu helfen und Freude zu machen (II 10. 6.) Damit wird wiederum bewiesen,

---

43. Was II 4. 1—7 als Meinung und Beobachtung des Sokrates referiert und II 5 in einem Gespräch kurz wiedergegeben wurde, wird hier ausführlich in einem bestimmten Gespräch mit einem bestimmten Menschen gezeigt. Der Aufbau ist hier der gleiche wie dort.

daß Sokrates seinen Freunden, wenn sie in Not waren, half, indem er ihnen zeigte, wie sie sich gegenseitig von Nutzen sein könnten.

Diese Gruppe von Gesprächen (II 7—10) dient also dem Beweis, daß Sokrates durch seine Unterredungen sogar praktisch versuchte, seinen Freunden zu helfen, wenn sie in Not waren. Entsprechend der in II 7. 1 gegebenen Zweiteilung werden solche Unterhaltungen angeführt, in denen er durch seinen klugen Rat Abhilfe schafft, und solche, in denen er die Freunde darauf hinweist, wie sie sich gegenseitig helfen können. Inhaltlich schließt sich diese Gesprächsgruppe mit der vorigen (II 4—6) zusammen. Während dort gezeigt wurde, daß das, was Sokrates über den Wert der Freundschaft sagte, nützlich war für seine Gefährten, wird hier gezeigt, wie er selbst seinen Freunden tatsächlich in ganz bestimmten Situationen geholfen hat. Die von II 7—10 angeführten Gespräche haben also innerhalb der Komposition den gleichen Zweck wie die II 4—6 wiedergegebenen. Sie alle handeln über die Freundschaft. Aber wie bei der *ἐγκράτεια* einmal von der ausgegangen wurde, die Sokrates selbst eignete (I 6), dann von der Unbeherrschtheit eines Anderen, den er zur Beherrschtheit erzog (II 1), wird hier in umgekehrter Reihenfolge zuerst von dem Verhalten Anderer gegen ihre Freunde (II 4—6), dann von dem des Sokrates gegen seine eigenen Freunde (II 7—10) berichtet. Die Kapitel II 4—10, die von den Freunden handeln, entsprechen zugleich der Entgegnung auf den Vorwurf des Anklägers, Sokrates habe außer den Vätern und Verwandten auch die Freunde verächtlich gemacht (I 2. 52—53). Mit den Kapiteln II 2 und 3 zusammen ergänzen sie sich zu dem Gedankenkomplex, den der Ankläger als *προπηλακίζειν* bezeichnete, und dessen Unterteile in der gleichen Reihenfolge widerlegt wurden (I 2. 49—55), in der sie hier als Gesprächsthemen zum Beweis für den Nutzen des *διαλέγεσθαι* behandelt werden.

Jetzt heißt es: „Daß er aber denen, die das Schöne begehrten, nützte, indem er sie dazu brachte, sich um das zu bemühen, was sie begehrten, will ich jetzt darlegen" (III 1. 1) [44]

---

44. *ὅτι δὲ τοὺς ὀρεγομένους τῶν καλῶν ἐπιμελεῖς ὧν ὀρέγοιντο ποιῶν ὠφέλει, νῦν τοῦτο διηγήσομαι.*

Wieder wird ausdrücklich gesagt, was im Folgenden behandelt werden soll. Durch den Einfluß, den Sokrates auf eine bestimmte Art von Menschen hatte, soll entsprechend dem Hauptthema sein Nutzen gezeigt werden.

Als Sokrates nämlich einst gehört hat, daß Dionysodoros in die Stadt käme, um die Feldherrnkunst zu lehren, rät er einem seiner Freunde, von dem er gemerkt hatte, daß er nach der Feldherrnwürde strebte, diese Gelegenheit nicht zu versäumen (III 1. 2—3). Der befolgt diesen Rat, und als er von Dionysodoros zurückkommt, scherzt Sokrates über ihn, indem er die Anderen, die dabei sind, fragt, ob er ihnen nicht viel würdiger erscheine, seit er die Feldherrnkunst erlernt hat, so würdig, wie Homer den Agamemnon nennt (III 1. 4). Sokrates möchte wissen, womit denn dieser Sachverständige in der Feldherrnkunst seine Unterweisung begonnen hat (III 1. 4—5). Da der Andere darauf keine genaue Antwort geben kann und bei Dionysodoros nur über die Taktik etwas gelernt hat, zeigt Sokrates ihm, was ein guter Feldherr noch außerdem alles wissen muß. Er rät ihm, zu Dionysodoros zurückzugehen und um Auskunft darüber zu bitten (III 1. 6—11). Der Ankündigung entsprechend wird durch dies Gespräch deutlich, wie Sokrates jemanden, der nach dem verantwortungsvollen Amt eines Feldherrn strebt, dazu bringt, sich zuvor bei einem Sachverständigen über die Feldherrnkunst auch wirklich zu unterrichten.

Mit einem anderen, ebenfalls nicht genannten Manne, der ihm begegnete, als er gerade zum Feldherrn gewählt worden war (III 2. 1), unterhielt Sokrates sich darüber, was dazu gehört, ein guter Feldherr zu sein. Er macht ihm am Beispiel des Agamemnon klar, daß der König wie der Feldherr nicht nur selbst tapfer kämpfen muß, sondern zugleich für das ganze Heer das Vorbild dafür zu sein hat. Denn die Soldaten ziehen zu Felde, damit ihr Leben ein möglichst gutes sei, und wählen den Feldherrn, damit er sie eben dazu führt (III 2. 1—4). Auch durch dies Gespräch zeigte Sokrates jemandem das Wesentliche einer Tätigkeit, die der gerade zu übernehmen im Begriff war, ohne wirklich etwas davon zu verstehen. Er wies ihn auf die Verantwortung gegenüber dem ihm unterstellten Heere, auf die Schönheit der Aufgabe hin.

Ebenso weiß Xenophon, in welcher Art Sokrates einmal mit einem Manne gesprochen hat, der gerade zum Reiterführer gewählt worden war (III 3. 1). Er fragt ihn, weshalb er gewünscht habe, dieses Amt zu bekommen, und nachdem der Andere zwei Gründe abgewiesen hat, kommt Sokrates auf den Grund zu sprechen, den auch der Andere für den wahren erklärt. Er will als Führer einer erfolgreichen Reiterei für die Stadt der Urheber von etwas Gutem sein (III 3. 2). Aber um das zu erreichen, muß man auch wissen, auf welche Weise man denn als Führer der Reiterei der Stadt etwas Gutes tun kann (II 3. 3—4). Sokrates zeigt ihm, was alles zu der von ihm übernommenen Pflicht gehört, daß der Reiterführer selbst der Beste sein und außerdem im Stande sein muß, die Anderen zum Gehorsam zu bringen (III 3. 3—14). Er fordert ihn auf, ohne Zögern zu versuchen, die Leute zu dem zu bringen, wovon er selbst und durch ihn die anderen Bürger Nutzen haben werden, und der Andere verspricht, das zu versuchen (III 3. 15). Dieses ebenfalls unpersönlich gehaltene Gespräch zeigt wie die beiden vorhergehenden, wie Sokrates jemanden auf die Verantwortung eines öffentlichen Amtes aufmerksam macht, das dieser übernommen hat, ohne sich über die Schwierigkeiten seiner Aufgabe im einzelnen klar zu sein. Er weist ihn darauf hin, wie er in seinem Amt der Stadt am besten dienen kann.

Als Sokrates aber einst den Nikomachides sieht, der gerade aus der Versammlung kommt, in der der Feldherr gewählt worden ist, und darüber gekränkt ist, daß man nicht ihn gewählt hat, sondern den Antisthenes (III 4. 1—2), zeigt Sokrates ihm, daß Antisthenes ganz mit Recht gewählt ist, da er die zu diesem Amt nötigen Eigenschaften besitzt und aus Liebe zum Erfolg für den Sieg der ganzen Stadt über die Feinde noch mehr aufwenden wird, als er schon für den Sieg seiner Phyle im Chor aufgewendet hat (III 4. 3—5). Die Fähigkeiten eines guten Führers nämlich müssen immer die gleichen sein, ob er nun einen Chor, ein Haus, eine Stadt oder ein Heer führt (III 4. 6—12). Durch diese Ausführungen zeigt er dem Nikomachides, daß er gar keine Vorstellung davon gehabt hat, was dazu gehört, das Amt, um das er sich beworben hat, im Interesse der Stadt zu führen, und daß es daher richtig war, es ihm nicht

zu geben. Die Tendenz ist also im negativen Sinne die gleiche wie die der drei vorhergehenden Gespräche.

Als Sokrates sich einst mit dem jüngeren Perikles unterhält, der zum Feldherrn gewählt worden ist, spricht er ihm gegenüber die Hoffnung aus, die Stadt werde unter seiner Führung wieder zu kriegerischem Ansehen und zur Macht über die Feinde gelangen (III 5. 1). Perikles hofft das auch, kann sich aber nicht denken, wie das geschehen soll. Daraufhin will Sokrates mit ihm zusammen überlegen, wie es wohl möglich zu machen wäre. Er erörtert mit ihm in allen Einzelheiten die Lage Athens, die äußeren wie die inneren Verhältnisse, und zeigt, daß sie durchaus nicht so ungünstig sind, wie sie dem Perikles scheinen (III 5. 2—20). Nur mit den Feldherrn ist es schlecht bestellt, die meisten von ihnen haben ihre Kunst nicht richtig gelernt, sondern sind Dilettanten (III 5. 21). Von Perikles allein behauptet Sokrates überzeugt zu sein, daß er ebenso gut darüber Auskunft geben kann, wo er die Feldherrnkunst gelernt hat, wie darüber, wo er ringen gelernt hat (III 5. 22). Er glaubt angeblich, daß Perikles viel über seinen Beruf nachgedacht hat, damit ihm nicht, ohne daß er es merkt, etwas von dem unbekannt bleibt, was zu wissen für die Feldherrnkunst wichtig ist. Er nimmt an, daß Perikles sofort, wenn er doch eine Lücke in seinem Wissen bemerkt hat, zu einem Sachverständigen gegangen ist, daß er keine Ausgabe gescheut hat, um zu lernen, was ihm fehlte und um gute Mitarbeiter zu haben (III 5. 23). Perikles durchschaut sogleich, daß Sokrates das nicht sagt in der Überzeugung, daß er sich wirklich darum bekümmert hat, sondern nur in der Absicht, ihm beizubringen, daß jemand, der Feldherr sein will, sich um all das kümmern muß (III 5. 24). Sokrates fährt, ohne darauf zu erwidern, in der Erörterung der Lage Athens noch weiter fort (III 5. 25—27) [45] und schließt mit einer Aufforderung an Perikles, Hand anzulegen. Denn was ihm von diesen Dingen gelingt, wird für ihn und die Stadt gut sein, was er aber nicht vermag, wird weder ihm noch der Stadt Schande machen (III 5. 28).

---

45. Daß sachliche und chronologische Anstösse hier nicht vorliegen, zeigt Arnim (a. O. 193 ff.).

Auch dieser längere Dialog erfüllt das in III 1. 1 angegebene Ziel, er ist, wie Perikles selbst sagt (24), eine Ermahnung an ihn, der gerade das Feldherrnamt übernommen hat, sich über die damit verbundenen Schwierigkeiten klar zu sein, eine Belehrung darüber, was Alles zu bedenken ist, wenn man ein guter, erfolgreicher Feldherr sein, der Stadt und sich selbst am besten dienen will. Nur sind die Ausführungen nicht allgemein, sondern sie beziehen sich auf die bestimmte Situation, in der eben gerade der junge Perikles das Amt übernommen hat, auf die bestimmte Lage, in der Athen sich in diesem Augenblick befindet.

Den jungen Glaukon aber, der durchaus ein Amt in der Staatsverwaltung haben möchte, und sich durch keinen seiner Bekannten und Freunde davon zurückhalten läßt, kann Sokrates allein davon abbringen (III 6. 1). Um ihn zu bewegen, ihm überhaupt zuzuhören, sagt er ihm bei der ersten Begegnung, er werde doch sicher fähig sein, den Freunden zu nützen, sein väterliches Haus emporzubringen, das Vaterland zu bereichern, berühmt zu werden in Athen und Griechenland, ja bis zu den Barbaren hin (III 6. 2). Nachdem er ihn damit gefangen hat, beginnt er zu fragen, wie es Glaukon, da er doch natürlich der Stadt nützen wolle, denn anzufangen gedenke, ihr Gutes zu erweisen. Glaukon weiß keine Antwort, er hat darüber nicht nachgedacht (III 6. 4—5), ebenso wenig wie über alle anderen Einzelheiten friedlicher und kriegerischer Verwaltung (III 6. 6—13). Da Sokrates ihm vor Augen führt, wie viele schwierige Fragen zu bedenken sind, bevor man einen Staat verwalten kann, sagt Glaukon ganz kleinlaut, das scheine eine sehr komplizierte Sache zu sein, wenn man sich um all diese Probleme kümmern müsse (III 6. 13). Sokrates fragt ihn, ob er denn das Haus seines Onkels verwalten könne, denn wenn man ein Haus führen kann, kann man auch eine Stadt regieren (III 6. 14). Da Glaukon gesteht, daß er keinen Einfluß auf den Onkel hat, stellt Sokrates ihm vor, wie viel weniger er dann noch die Athener dazu wird bringen können, ihm zu folgen (III 6. 15); er gibt ihm zu bedenken, ob er nicht aus Sucht nach Ruhm am Ende gerade das Gegenteil erreichen werde (III 6. 16), ob nicht die wirklich berühmten Leute immer die sind, die auch am

meisten können und verstehen (III 6. 17). Zum Schluß ermahnt er ihn, so viel wie möglich sich um die Kenntnis der Dinge zu bemühen, die er zu tun erstrebt. Denn wenn er für die Stadt wirken will, indem er sich dadurch vor den Anderen auszeichnet, wird er leicht erreichen, was er will (III 6. 18). Mit dieser Ermahnung wird ausdrücklich wieder zurückgegriffen auf das III 1. 1 angekündigte Thema, wieder führt Sokrates einen jungen Menschen darauf, daß die Übernahme eines Amtes einen dazu verpflichtet, dem Staate auch wirklich zu nützen.

Umgekehrt verfuhr er mit Charmides, von dem er erkannte, daß er überaus fähig war, sich politisch zu betätigen, und trotzdem zögerte, vor den Demos zu gehen und sich um die Verwaltung des Staates zu kümmern (III 7. 1). Er zeigt ihm, daß es feige sei, sich im Wettkampf oder in der Politik nicht einzusetzen, wenn man die Fähigkeiten dazu hat und so sich selbst und dem Staate Ruhm verschaffen kann (III 7. 1—2). Er hält ihm vor, daß er sich nicht um die Politik bemüht, obwohl er die Fähigkeit und als Bürger also die Verpflichtung dazu habe. Als Charmides einwendet, er könne wohl vor einem kleinen Kreise von führenden Männern, nicht aber vor der Menge reden, zeigt Sokrates ihm, daß die Menge ja nur aus Leuten besteht, die von Politik nichts verstehen, daß er sie also weniger zu fürchten hat als die führenden Politiker, mit denen er sich doch ohne weiteres unterhält (III 7. 3—8). Er fordert ihn darum auf, sich selbst auf seine Fähigkeiten hin zu prüfen und die Angelegenheiten der Stadt nicht zu vernachlässigen, wenn sie doch möglicher Weise durch ihn besser werden können. Denn davon würden nicht nur die übrigen Bürger, sondern auch seine Freunde und er selbst den größten Nutzen haben (III 7. 9).

Diese Unterredung, die nur die Umkehrung der vorher geschilderten ist, bildet den Abschluß einer ersten Gruppe von Gesprächen (III 1—7), die, entsprechend der in III 1. 1 gegebenen Einführung, zeigen, daß Sokrates einen nützlichen Einfluß auf seine Mitunterredner hatte, indem er die, die nach dem Schönen strebten, dazu brachte, sich zuvor auch eingehend mit dem zu beschäftigen, was sie erstrebten. Unter den καλά (III 1. 1) sind bis hierher also politische Ämter zu verstehen, wie ja auch das προστατεύειν τῆς πόλεως ausdrücklich als καλόν bezeichnet

wird „wenn denn irgend etwas sonst unter menschlichen Dingen schön ist“ (III 6. 2). Sokrates spricht immer mit jungen Leuten, die nach einem Amt streben (1; 4; 6) oder es gerade eben erhalten haben (2; 3; 5), oder aber mit einem, der sich scheut, es zu übernehmen, obwohl er die Fähigkeiten dazu hat (7). Indem er all diesen Menschen klar macht, daß man sich eingehend mit den Aufgaben befassen muß, die ein solches Amt in sich schließt, bevor man im Stande ist, es gut zu führen, zeigt er ihnen zugleich, welches diese Aufgaben sind. Er erklärt, wie der gute Stratege, der Reiterführer, der Archon ihren Untergebenen und zugleich der ganzen Stadt, ihren Freunden, sich selbst am besten dienen. Inhaltlich entspricht das, was Sokrates in diesen Unterhaltungen sagt, also dem, was in der Erwiderung auf den Vorwurf des Anklägers stand, Sokrates lehre seine Gefährten durch Mißinterpretation berühmter Dichterstellen, schlecht und tyrannisch zu sein. Dort wurde entgegnet, daß Sokrates gerade umgekehrt sagte, die Leute, die weder durch Wort noch Tat nützten, die weder dem Heer noch der Stadt, noch dem Volk, wenn nötig, zu helfen im Stande seien, müßten auf jede Weise ausgeschlossen werden (I 2. 59).[46] So zeigt er hier (am Beispiel des Agamemnon), daß der Feldherr nicht nur selbst ein guter Kämpfer sein, sondern das ganze Heer dazu veranlassen muß, wenn er es zum Guten führen will (III 2. 2/3), daß der Reiterführer nicht nur selbst der beste Reiter sein, sondern auch durch seine Worte die Anderen überzeugen muß (III 3. 10—12), daß der, der den Staat lenken will, alle seine Hilfsquellen wirklich kennen muß, damit er fähig ist, die Anderen zu überzeugen, ihm Gefolgschaft zu leisten (III 4. 14—16). Sie alle müssen also durch Wort und Tat dem Heer, der Stadt, dem Demos dienen, wenn sie ihr Amt wirklich verstehen. Wie nach dem Vorwurf des Anklägers, Sokrates mache die Freunde verächtlich, die Beschuldigung widerlegt wurde, er erziehe durch Mißinterpretation von Dichterstellen seine Gefährten zu Missetätern und Tyrannen (I 2. 57—59), so folgt also auf die Gruppe von Gesprächen, die die Einstellung des Sokrates zur Freund-

46. *ἀλλ' ἔφη δεῖν τοὺς μήτε λόγῳ μήτ' ἔργῳ ὠφελίμους ὄντας μήτε στρατεύματι μήτε πόλει μήτε αὐτῷ τῷ δήμῳ, εἴ τι δέοι, βοηθεῖν ἱκανούς . . πάντα τρόπον κωλύεσθαι.*

schaft zeigte (II 4—10), eine andere Gesprächsgruppe, die gerade am Beispiel der jungen Politiker belegt, daß er sie nicht zu Missetätern und Tyrannen, sondern zu guten Bürgern machte.

Dann heißt es: „Da aber Aristipp den Sokrates zu widerlegen trachtete, wie er selbst von ihm früher widerlegt worden war, antwortete Sokrates, in dem Bestreben, seinen Gefährten zu nützen, nicht wie die ängstlichen Leute, die da fürchten, ihr Wort könnte mißdeutet werden, sondern in der Überzeugung, vor Allem das zu tun, was notwendig ist“ (III 8. 1). So erwidert er dem Aristipp auf seine verfängliche Frage, was das Gute sei, daß es kein absolut Gutes, sondern immer nur ein relatives gibt (III 8. 2—3), und als Aristipp wiederum fragt, was das Schöne sei, weicht Sokrates ihm zuerst zwar aus, um ihm dann aber, da Aristipp ihn auffordert, nichts anderes zu antworten als er gefragt habe, klar zu machen, daß etwas nur schön sein kann, wenn es zugleich auch zweckmäßig ist (III 8. 4—7). Auch indem Sokrates von den Häusern sagte, die gleichen seien schön und zweckmäßig, schien er die Leute dazu zu erziehen, richtige Häuser zu bauen (III 8. 8—10). Damit ist die im Aristipp-Gespräch gegebene allgemeine Erörterung über das Schöne auf ein bestimmtes Beispiel angewendet.

Ein andermal, als Sokrates gefragt wurde, ob Tapferkeit lehrbar oder angeboren sei, antwortete er, daß zu der Anlage auch Unterweisung und Übung hinzukommen muß (III 9. 1—3). Obwohl er die Begriffe *σοφία* und *σωφροσύνη* prinzipiell nicht gegeneinander abgrenzte, gab er, da man ihn trotzdem danach fragte, um ihn lächerlich zu machen, nähere Auskunft darüber (III 9. 4). Sokrates sagte auch, daß die *δικαιοσύνη* wie die ganze übrige *ἀρετή* eine *σοφία* sei (III 9. 5), daß die *μανία* der Gegensatz zur *σοφία* (III 9. 6—7) ebenso wie *φθόνος* der Gegensatz zu *φρόνησις* sei (III 9. 8). *σχολή* bezeichnete er als das, was jemand an Stelle von etwas Besserem täte (III 9. 9). Von Königen und Herrschern sagte er, daß es nicht diejenigen seien, die zufällig regierten, sondern diejenigen, die verstünden, zu herrschen. Wenn jemand dem zustimmte, daß der Herrschende das Notwendige befehlen, der Untertan gehorchen müsse, machte er das am Beispiel des Steuermannes, des Bauern und des Arztes klar; wenn jemand seiner Voraussetzung widersprach, zeigte er, daß

der Tyrann verständigem Rat nicht folgen zu müssen glaubt (III 9. 10—13). Da jemand ihn fragte, was ihm die vornehmste Aufgabe des Mannes zu sein schiene, antwortete er: *εὐπραξία*, und da man ihn wieder, um ihn lächerlich zu machen, fragte, ob er auch die *εὐτυχία* für wichtig halte, sagte er, er halte *τύχη* für das Gegenteil von *πρᾶξις* (III 9. 14—15).

Diese Kapitel 8 und 9 entsprechen nicht dem III 1. 1 formulierten Thema. Aristipp ist niemand, der nach den *καλά* strebt, er stellt vielmehr dem Sokrates in böser Absicht seine Fragen. Aus dem Gespräch geht auch nicht hervor, daß Sokrates jemanden dazu bringt, sich um das, was er erstrebt, ernstlich zu bemühen. Nachdem Aristipp den Sokrates zuerst zwingt, zu sagen, was er unter *ἀγαθόν* versteht, fragt er ihn dann in der gleichen Weise nach dem *καλόν*, das so den Hauptinhalt ihres Gespräches bildet. Auf diese Weise scheint wenigstens inhaltlich eine lose Beziehung zum Vorhergehenden hergestellt zu sein. [47] Im 9. Kapitel wird ein Gesprächspartner überhaupt nicht genannt. Es erfüllt also weder das Unterthema, das in III 1. 1 aufgestellt wurde, noch dient es dem allgemeinen Beweisziel, den Nutzen des sokratischen *διαλέγεσθαι* zu zeigen, noch gibt es eigentlich Erinnerungen des Xenophon wieder. Es werden vielmehr fertige Definitionen gegeben, Gespräche nur ganz äußerlich fingiert (§ 1 *ἐρωτώμενος*; § 4 *προσερωτώμενος*; § 8 *θαυμαζόντων δέ τινων*: § 11 *ὁπότε τις ὁμολογήσειε*; § 12 *εἰ δέ τις λέγοι*; § 13 *εἰ δὲ φαίη τις*; § 14 *ἐρομένου δέ τινος*) und nur, um anzuführen, was Sokrates im allgemeinen auf gewisse Fragen zu antworten pflegte, nicht was er in einem bestimmten Falle gesagt hat. Dabei ist auffallend, daß er auf bestimmte zustimmende oder ablehnende Äußerungen immer das Gleiche geantwortet haben soll. [48]

Die folgenden Gespräche jedoch kehren wieder zu dem III 1. 1 formulierten Thema zurück, daß er denen nützte, die nach *καλά* strebten: „Aber auch selbst, wenn er gelegentlich mit einem der Handwerker sprach, die ihre Kunst um des Ge-

---

47. Über die Atethese der beiden Kapitel durch Hartmann und über die besonderen Schwierigkeiten von 8. 1—2 vgl. Gilbert, Praef. crit. XLVII.

48. Über die inhaltlichen Beziehungen zwischen III 9. 10 und IV 6. 12 vgl. u. S. 128, 66.

schäftes willen übten, war er auch ihnen nützlich" (III 10. 1).[49] So spricht er mit Parrhasios, dem Maler, darüber, ob das, was die Maler unter dem Schönen verstehen, wirklich das Wesentliche ist (III 10. 2) oder ob es nicht vielmehr darauf ankomme, das Unsichtbare, den Ausdruck der Seele darzustellen (III 10. 2—5). So fragt er den Bildhauer Kleiton, von dessen Statuen er sieht und weiß, das sie schön sind (III 10. 6), wie er es mache, ihnen den Ausdruck des Lebendigen zu geben. Und als der darauf keine Antwort zu geben weiß, setzt er ihm auseinander, daß ein Bildhauer das, was in der Seele vorgeht, darzustellen habe (III 10. 7—8). So sagt er dem Pistias, einem Panzerschmied, der ihm seine gut gearbeiteten Panzer zeigt, ein gut sitzender Panzer sei eine schöne Erfindung (III 10. 9), und er möchte von ihm wissen, wie er einen solchen macht. Der bestätigt ihm, daß die Güte eines Panzers in seiner richtigen Proportioniertheit und seinem guten Sitz besteht (III 10. 9—15).

Da dem Sokrates aber einst die Schönheit der Theodote, einer Hetäre, als unbeschreibbar groß geschildert worden ist, geht er mit seinen Freunden zu ihr, um sie zu sehen (III 11. 1). Nach einigen einleitenden Worten (III 11. 2—3) fragt er sie nach der Herkunft des Reichtums, den er an ihr und um sie sieht (III 11. 4); und da sie erzählt, daß Alles, was sie besitzt, ein Geschenk ihrer Freunde ist, fragt Sokrates, auf welche Weise sie denn zu diesem schönen Besitz der Freunde komme, ob zufällig oder durch ihr Zutun (III 11. 5). Theodote kann sich nicht denken, was man dafür tun soll, Sokrates erklärt es ihr (III 11. 6—8). Eines der Netze, die sie auswerfen kann auf „der Jagd nach Freunden", ist die Schönheit ihres Körpers; in ihrem Körper aber ist auch eine Seele, durch die allein sie wirkliche Freunde gewinnen kann (III 11. 9—10). Und da Theodote gesteht, die Fähigkeiten der Seele nicht zu kennen, zeigt Sokrates ihr, daß man mit Gewalt keinen Freund gewinnen kann (III 11. 11—12) sondern mit Bedacht auf den Anderen eingehen muß (III 11. 13—14). Schließlich bittet Theodote ihn, doch ihr Helfer zu werden bei „der Jagd nach Freunden" (III 11. 15—18).[50]

---

49. *ἀλλὰ μὴν καὶ εἴ ποτε τῶν τὰς τέχνας ἐχόντων καὶ ἐργασίας ἕνεκα χρωμένων αὐταῖς διαλέγοιτό τινι, καὶ τούτοις ὠφέλιμος ἦν.*

50. Zur inhaltlichen Interpretation des Theodote-Kapitels vgl. Bruns (a. O. 379/80); Ritter (Sokrates, 35 u. 81 Exkurs 10).

Die Menschen, mit denen Sokrates sich in diesen Gesprächen unterhält (III 10—11), streben alle nach irgend einem καλόν, ohne sich bewußt zu sein, was sie darunter verstehen, und Sokrates führt sie dazu, sich eingehender zu unterrichten und klar zu werden über ihr Ziel. Diese zweite Gruppe von Gesprächen ordnet sich also wieder dem III 1. 1 angekündigten Thema unter, das in den Kapiteln 8 und 9 verlassen war. Zugleich entsprechen die Kapitel 10 und 11 inhaltlich dem, was in der Erwiderung auf den Vorwurf des Anklägers, Sokrates lehre, das niedere Volk und die Armen zu schlagen, gesagt worden war: er sei im Gegenteil ein Freund des Volkes gewesen (I 2. 60 δημοτικός). Wenn er sich mit Vertretern der edleren, aber auch des niedrigsten Handwerkes in dieser Weise unterhielt, kann er das einfache Volk nicht verachtet haben. Wie der Ankläger den Vorwurf, Sokrates mache seine Gefährten zu Missetätern und Tyrannen, verband mit der Beschuldigung, er erziehe sie zur Verachtung des Volkes und der Armen, so werden hier die Gespräche mit den Politikern und die mit den Handwerkern aufs Engste an einander geschlossen.

Auch die folgenden Gespräche verbinden sich mit diesem Gedankenkomplex. Dem Epigenes, einem seiner jungen Gefährten, von dem Sokrates sieht, daß er körperlich in schlechtem Zustand ist (III 12. 1), stellt er die Gefahren körperlicher Vernachlässigung (III 12. 1—3) und die Vorteile körperlicher Geübtheit (12. 4—5) vor; er zeigt ihm, daß selbst das Denken beeinträchtigt wird durch eine schlechte körperliche Verfassung (III 12. 6—7), daß man durch sie altert, ehe man auf der Höhe seiner Leistungsfähigkeit gewesen ist (III 12. 8). [51]

Einem Bekannten, der sich ärgert, weil ein Anderer seinen Gruß nicht erwidert hat, sagt Sokrates, er ärgere sich doch nicht, wenn ihm jemand begegne, der einen schlechter gebildeten Körper habe; so könne er sich also auch nicht kränken über jemanden, der eine ungebildete Seele habe (III 13. 1). Einem Anderen, der darüber klagt, nicht essen zu können, rät er nach Akumenes, es doch einmal zu lassen (III 13. 2). Einem, der un-

---

51. Epigenes überschätzt also den Geist in gleicher Weise wie Theodote den Körper. Durch diesen Gegensatz schließt sich cp. 12 gut an cp. 11 an, gehört aber kompositionell zum Folgenden (vgl. u. S. 119, 52).

zufrieden ist, weil sein Trinkwasser warm sei, macht er klar, daß der Grund zur Unzufriedenheit allein in ihm selbst liegt (III 13. 3). Als er jemanden sieht, der seinen Diener prügelt, fragt er ihn, warum er mit ihm unzufrieden sei, und rät ihm, erst einmal zu überlegen, wer mehr Schläge verdiente, er selbst oder der Diener (III 13. 4). Einem anderen, der sich vor der langen Reise nach Olympia fürchtet, zeigt er, daß er gar nicht mehr zu gehen habe als er in Athen in 5 oder 6 Tagen auch gehe, daß er nur früh genug aufzubrechen brauche, um den Weg in einem Tage zurückzulegen (III 13. 5). Einen, der sehr stöhnt über die Anstrengung eines weiten Weges, den er hat machen müssen, fragt Sokrates, wie denn sein Sklave, der sein Gepäck trug, die Reise überstanden habe. Und da der Andere sagt, besser als ich, bedeutet Sokrates ihm, was für ein kläglicher Kerl er ist (III 13. 6).

Wenn von seinen Tischgenossen der eine wenig Fleisch, der andere viel mitbrachte, dann befahl Sokrates dem Sklaven, das Wenige auf das gemeinsame Teil zu legen, oder jedem seine Ration zuzuteilen. Dadurch sahen sich die, die zu viel hatten, gezwungen, davon abzugeben, und so gewöhnte er ihnen ab, zu viel Fleisch zu essen (III 14. 1). Ebenso erzog er einen seiner Tischgenossen, der nur Fleisch allein ohne Brot aß, durch ein allgemeines Gespräch, in dem er erörterte, warum man die Menschen wohl Fleischfresser nenne. Der Jüngling fühlte sich betroffen und nahm zu dem Fleisch auch Brot (III 14. 2—4). Einem anderen Tischgenossen, von dem er sah, wie er jedesmal mit einem Bissen gleich mehrere Sorten Fleisch aß, machte er klar, daß er damit ja gerade die Kunst des Kochens zunichte machte, die eben nicht vermische, was nicht zusammen paßt, und erzog ihn dadurch zur Einfachheit (III 14. 5—6).

In den Kapiteln 12, 13, 14 wird also gezeigt, wie Sokrates es verstand, mit Menschen zu reden, die in irgend einer Weise eine falsche Einstellung zum Leben hatten und darum körperlich oder seelisch in einem schlechten Zustand waren oder durch Erziehung korrigiert werden mußten, die also alle irgend einer Hilfe bedurften. Und Sokrates half ihnen immer gleich bereitwillig, ob sie seine Freunde waren oder nicht. Die hier wiedergegebenen Gespräche erfüllen also zwar nicht mehr das III 1. 1

formulierte Thema, inhaltlich aber entsprechen sie dem letzten Punkt der Erwiderung auf den letzten Vorwurf des Anklägers: Sokrates war φιλάνθρωπος (I 2. 60); ohne Unterschied gab er Allen Anteil an dem, was er hatte. Der Übergang vom δημοτικός zum φιλάνθρωπος ist nicht besonders markiert.[52]

Die Kapitel 12, 13, 14 schließen sich also mit den Kapiteln 1—7 und 10—11 des 3. Buches wiederum zu einer Einheit zusammen, die dem Gedankenkomplex entspricht, der in der Erwiderung auf den letzten Vorwurf des Anklägers behandelt wurde (I 2. 56—60), und dessen einzelne Punkte in der gleichen Reihenfolge widerlegt wurden, in der sie hier als Inhalt der drei Gesprächsgruppen erscheinen.

Alle bis hierher wiedergegebenen Gespräche (I 4. 2 — III 14. 6) sind protreptisch. Immer versucht Sokrates, die Mitunterredner zum Guten hinzuwenden, und nützt ihnen dadurch. Der Aufbau dieser Dialoge ist in sich streng gegliedert, und zwar genau entsprechend den in der Klageschrift und durch den Ankläger erhobenen Vorwürfen, die auch das Gerüst des ersten Abschnittes bildeten.[53] Nur wenige Kapitel (I 5, I 7, III 8, III 9) fügen sich dieser Disposition nicht. Sie bieten aber auch sonst Schwierigkeiten,[54] scheinen also Zusatz zu sein.

---

52. vgl. zu solchen nicht ausdrücklich hervorgehobenen Übergängen u. S. 133, 72.

53. Nur auf die allgemeine Beschuldigung, Sokrates habe seine Gefährten zur Mißachtung der Gesetze angehalten (I 2. 9—11), und den sie belegenden Sonderfall des Kritias und Alkibiades (I 2. 12—48) wird nicht wieder eingegangen. Vgl. o. S. 84. Die Vorwürfe des Anklägers schließen sich also auch in diesem Abschnitt mit denen der Klageschrift zu einer Einheit zusammen. Da sie so die Dispositionspunkte für das Folgende bilden, müssen sie jedenfalls von Anfang an in den Mem. gestanden haben (gegen Döring, Lehre d. Sokr., 86 ff., der sie als in zweiter Redaktion hinzugefügt bezeichnet, und die bis zum Ende von Buch III durchgeführte Parallelität des Aufbaues nicht erkennt). Welcher Quelle Xenophon sie entnommen hat, läßt sich trotzdem nicht mit Sicherheit entscheiden, vgl. o. S. 84, 17 und S. 91, 30. Der Aufbau entspricht auch dem, den Sokrates selbst nach Xenophons Apol. seiner Verteidigungsrede zu Grunde legt, indem er auch da von den Formulierungen der Anklage ausgeht und nach Widerlegung der einzelnen Punkte auf die besonderen Vorwürfe des Meletos zu sprechen kommt, vgl. u. S. 143.

54. vgl. o. S. 96 ff. u. S. 114 ff. Dabei ist den Kapiteln I 5, I 7 und III 9 gemeinsam, daß nicht eigentlich Gespräche wiedergegeben werden, daß ein Gesprächspartner nicht genannt wird, daß sie auch keine Erinnerungen des Xenophon enthalten. Ueber die Beziehung zwischen III 9 und IV 6 vgl.

Xenophon fährt jetzt fort: „So nützlich aber war Sokrates in jeder Sache und auf jede Weise, daß es für jemanden, der es auch nur einigermaßen aufmerksam betrachtet, deutlich ist, daß es nichts Nützlicheres gab, als mit Sokrates zusammen zu sein und mit ihm die Zeit zu verbringen, wo und in welcher Sache auch immer; da doch sogar schon die bloße Erinnerung an ihn, der nicht da ist, nicht wenig nützt denen, die gewohnt waren, mit ihm zusammen zu sein und ihm anzuhängen" (IV 1. 1).[55]

Wie die Widerlegung der Vorwürfe der Klageschrift und des Anklägers sich zu der Behauptung steigerte, daß Sokrates gerade das Gegenteil war von dem, was ihm vorgeworfen wurde, ganz besonders fromm (I 1. 20), um die *ἀρετή* bemüht (I 2. 2—3), eine Zierde der Stadt (I 2. 61), der Ehre, nicht des Todes würdig (I 2. 62; 64), so wird jetzt der Beweis dafür, daß er nützte, zu der Behauptung gesteigert, es habe nichts Nützlicheres gegeben, als mit ihm zusammen zu sein. Und zwar scheint das so evident, daß jeder auch nur einigermaßen aufmerksame Beobachter es merken muß (*σκοπουμένῳ τῳ καὶ μετρίως αἰσθανομένῳ*) da ja selbst die bloße Erinnerung an Sokrates für die, die ihn wirklich kannten und verstanden, noch nützlich ist (*ὠφελεῖ*). Damit wird indirekt auf die Leute zurückverwiesen, die ihn nicht wirklich kannten und verstanden, indem sie seine Stärke in der Protreptik zwar zugeben, aber behaupten, Sokrates sei nicht fähig gewesen, die Leute dann auch weiterzuführen in dem, wozu er sie anregte (I 4. 1). Diese sollten nicht nur das berücksichtigen, was Sokrates um der Züchtigung willen fragend widerlegte bei denen, die Alles zu wissen glaubten, sondern auch das, was er mit seinen Freunden den ganzen Tag über

---

u. S. 128, 66. I 5 u. I 7 sind ähnlich eingeführt, statt der sonst von Xenophon immer gebrauchten Form der 1. Person Singularis wird nur an diesen beiden Kapitelanfängen die erste Person Pluralis gebraucht.

55. *οὕτω δὲ Σωκράτης ἦν ἐν παντὶ πράγματι καὶ πάντα τρόπον ὠφέλιμος, ὥστε σκοπουμένῳ τῳ καὶ μετρίως αἰσθανομένῳ φανερὸν εἶναι, ὅτι οὐδὲν ὠφελιμώτερον ἦν τοῦ Σωκράτει συνεῖναι καὶ μετ' ἐκείνου διατρίβειν ὁπουοῦν καὶ ἐν ὁτῳοῦν πράγματι, ἐπεὶ καὶ τὸ ἐκείνου μεμνῆσθαι μὴ παρόντος οὐ μικρὰ ὠφελεῖ τοὺς εἰωθότας τε αὐτῷ συνεῖναι καὶ ἀποδεχομένους ἐκεῖνον.* Ich lese *ὠφελεῖ* entsprechend dem *σκοπουμένῳ φανερόν εἶναι* (vgl. mem. IV 8. 11 und zum Sinn auch Apol. § 34).

redete. Erst dann sollten sie sich ein Urteil darüber erlauben, ob Sokrates fähig war, seine Gefährten besser zu machen. Was die außerordentliche protreptische Fähigkeit des Sokrates, die selbst diese Leute zugeben, innerhalb der täglichen Gespräche bedeutet, daß sie einen Nutzen hat für die, an denen Sokrates sie übt, hat Xenophon bis jetzt (I 4. 2 — III 14. 6) gezeigt. Auf das *ἐλέγχειν* und *προαγαγεῖν ἐπ᾽ ἀρετήν* ist er bisher nicht eingegangen.

Jetzt aber heißt es: „Denn auch im Scherz nicht weniger als im Ernst nützte er seinen Gefährten. Oft nämlich behauptete er, jemanden zu lieben, begehrte aber offensichtlich nicht die, die einen blühenden Körper sondern die, die eine zur *ἀρετή* wohlgebildete Seele hatten. Als Beweis für eine gute Natur aber galt ihm, daß jemand die Fähigkeit hat, schnell zu lernen und dann auch das Gelernte zu behalten, das Streben nach allen Lehren, durch die man ein Haus und eine Stadt gut zu verwalten, im Ganzen Menschen und menschliche Angelegenheiten richtig zu behandeln im Stande ist. Von solchen nämlich glaubte er, daß, wenn sie erzogen wären, sie nicht nur selbst glücklich seien und ihr Haus gut verwalteten, sondern auch fähig, andere Menschen und Städte glücklich zu machen.“ (IV 1. 2). Es wird also zuerst gezeigt, welchen Sinn die Ironie des Sokrates, sein Sich-Verstellen, hat, daß darin nur seine Methode besteht, sich die Menschen auszusuchen, die zu erziehen es sich lohnt.[56]

Er ging aber nicht in der gleichen Art gegen Alle vor (IV 1. 3), sondern denen, die glaubten, von Natur gut zu sein, eine Unterweisung aber verachteten, machte er klar, daß gerade die Naturen, die am besten scheinen, am meisten der Erziehung bedürfen. Wie die edelsten Pferde und Hunde nur durch Erziehung zu den höchsten Leistungen fähig werden, so können auch die besten unter den Menschen nur durch Erziehung und Lernen am tüchtigsten und nützlichsten werden. Bleiben sie aber ohne Erziehung und Unterricht, so werden gerade sie am schlechtesten und schädlichsten. Denn sie sind unfähig, zu entscheiden,

56. Was hier als *τεκμήρια* für die gut gearteten Naturen angeführt wird, galt I 2. 48 als Kennzeichen seiner wirklichen Schüler im Gegensatz zu den nur scheinbaren.

was man tun muß, können nicht im Zaum gehalten und vom Schlechten abgebracht werden (IV 1. 3—4).

Die dagegen, die sich einbildeten, auf Grund ihres Reichtums einer Erziehung nicht zu bedürfen und Alles erreichen zu können, brachte er zur Vernunft, indem er ihnen sagte, ein Tor sei, wer da glaube, ohne gelernt zu haben, das Nützliche vom Schädlichen zu unterscheiden, etwas Förderliches leisten zu können; einfältig, wer meine, für sich sorgen zu können, ohne daß er fähig sei, das Förderliche zu tun, einfältig auch, wer glaube, durch Reichtum allein Ansehen zu erwerben (IV 1. 5).

„Wie er sich schließlich zu denen verhielt, die der Meinung waren, die beste Erziehung genossen zu haben, und sich auf ihr Wissen sehr viel einbildeten, soll jetzt dargestellt werden" (IV 2. 1).[57] Damit wird ausdrücklich angekündigt, daß das Folgende zeigen soll, wie Sokrates mit Leuten sprach, die Alles schon zu wissen glaubten, mit jenen also, von denen es hieß, daß er sie um der Züchtigung willen durch Fragen widerlegte (I 4. 1).[58] Es wird jetzt (*νῦν* IV 2. 1) auf den typischsten Fall der Elenktik eingegangen, die zum Urteil über Sokrates nicht weniger wichtig schien, nachdem vorher schon zwei andere Beispiele für sie gegeben worden sind.

Da Sokrates nämlich von Euthydem weiß, daß er eingebildet ist auf sein Wissen, durch das er sich schon jetzt vor seinen Altersgenossen auszuzeichnen glaubt und durch das er einmal eine außerordentliche politische Rolle zu spielen hofft, geht er zuerst mit einigen Freunden in eine Werkstatt, in der Euthydem zu sitzen pflegt. Dort spricht er in seiner Gegenwart, ohne ihn aber selbst in das Gespräch hineinzuziehen, davon, daß schon ein einfaches Handwerk nicht ausgeübt werden kann ohne tüchtige Lehrer, geschweige denn die Verwaltung des Staates (IV 2. 2). Ein zweites Mal, da Euthydem zugegen ist, führt Sokrates ähnliche, noch deutlicher ironische Reden (IV 2. 3—5). Und erst als sich zeigt, daß Euthydem seinen Worten zuhört, wenn er selbst auch noch nichts sagt (IV 2. 6),

---

57. *τοῖς δὲ νομίζουσι παιδείας τε τῆς ἀρίστης τετυχηκέναι καὶ μέγα φρονοῦσιν ἐπὶ σοφίᾳ ὡς προσεφέρετο, νῦν διηγήσομαι.*

58. *ἃ ἐκεῖνος κολαστηρίου ἕνεκα τοὺς πάντ᾽ οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν.*

versucht Sokrates, ihn von diesem Verhalten abzubringen. Er spricht davon, wie seltsam es doch sei, daß Leute, die irgend eine Kunst beherrschen wollen, sich bemühen, das ganz nach der Meinung der dafür Sachverständigen zu tun, während die, die sich in der Politik hervortun wollen, glauben, von sich aus ohne Vorbereitung dazu im Stande zu sein (IV 2. 6—7). Also erst beim dritten Zusammentreffen spricht Sokrates überhaupt von dem, was den Euthydem eigentlich selbst angeht, noch immer aber, ohne direkt ein Gespräch mit ihm zu führen. Erst als er bemerkt, daß Euthydem geneigter ist, dazubleiben, wenn er sich unterhält, und aufmerksamer zuhört, geht er allein in die Werkstatt und fängt mit ihm ein Gespräch an (IV 2. 8). Er bewundert ihn zunächst wegen seiner großen Bildung und weil er Wissen höher schätzt als Reichtum (IV 2. 9). Und da er merkt, daß Euthydem sich durch dies Lob geschmeichelt fühlt, beginnt er endlich, ihn zu fragen und durch seine Fragen in die Enge zu treiben (IV 2. 10—19), bis Euthydem seinen eigenen Antworten nicht mehr glaubt und Alles ihm anders erscheint, als er am Anfang dachte (IV 2. 19). Aber Sokrates läßt nicht locker, er fragt weiter, obwohl Euthydem auch bei den folgenden Antworten nicht weiß, wie er sie eigentlich meint (IV 2. 20). Er fährt damit fort (IV 2. 21—23), bis Euthydem bekennt, er habe zwar geglaubt, die Philosophie zu beherrschen, durch die nach seiner Meinung ein Mann erzogen sein muß, der nach *καλοκἀγαθία* strebt; jetzt aber sei er ganz mutlos, da er sehe, daß er weder auf die gestellten Fragen, die er doch vor allen anderen Dingen beherrschen müßte, eine Antwort zu geben vermöge, noch einen anderen Weg wisse, auf dem er besser werden könnte (IV 2. 23). Nachdem Sokrates ihm auseinandergesetzt hat, daß das Wichtigste ist, sich selbst zu kennen und nichts zu tun, was man nicht versteht (IV 2. 24—29), ist Euthydem schon so weit, daß er ihn bittet, ihm zu zeigen, wo man denn beginnen muß, sich selbst zu erkennen (IV 2. 30). Aber Sokrates läßt ihn auch jetzt noch nicht los, er bringt ihn in immer neue, immer größere Verlegenheiten (IV 2. 31—39), bis Euthydem schließlich sagt, daß er es für das Beste hält, zu schweigen, da er offenbar einfach gar nichts wisse, und ganz mutlos fortgeht (IV 2. 39).

Viele Leute nun, die von Sokrates so behandelt wurden, kamen nie wieder mit ihm zusammen und wurden von ihm auch für allzu töricht gehalten. Euthydem aber erkannte, daß er niemals ein hervorragender Mensch werden könne, wenn er nicht so viel wie möglich mit Sokrates zusammen sei. Und so verließ er ihn nicht mehr, wenn es nicht unbedingt notwendig war, und ahmte ihn sogar in Einigem nach. Sokrates aber brachte ihn keineswegs mehr in Verwirrung, nachdem er das bemerkt hatte, sondern er setzte ihm in einfachster und klarster Weise auseinander, was er zu wissen für nötig und zu erstreben für gut hielt (IV 2. 40).

Mit dem Hinweis darauf, daß viele Leute diesen erzieherischen Sinn des *ἐλέγχειν* nicht verstanden, ist wiederum zurückverwiesen auf I 4. 1. Dort waren die, die dem Sokrates nur die Fähigkeit des *προτρέψασθαι* zubilligten, ja aufgefordert, auch das *ἐλέγχειν κολαστηρίου ἕνεκα* zu bedenken. Als Beispiel dafür, wie die Elenktik des Sokrates in Wahrheit zu verstehen ist, wird Euthydem angeführt. Damit ist der Abschnitt über das, was Sokrates scheinbar im Scherz sagte, zu Ende. Es ist gezeigt worden, daß dies Scherzen nur eine Methode seiner Erziehung ist, daß er damit die Menschen gewinnt, die zu erziehen es ihm lohnt, daß er sie durch das Eingehen auf ihre Fehler zu dem bringt, was ihnen nützt. Nachdem so von den drei Gesprächsgruppen der in I 4. 1 gegebenen Einteilung die protreptischen und elenktischen behandelt sind, bleibt nur noch der Wert der didaktischen zu erörtern. Xenophon sagt jetzt: „Sokrates legte keinen entscheidenden Wert darauf, daß seine Gefährten geschickt würden im Reden, Handeln und in irgend einer Fertigkeit, sondern vor diesen Fähigkeiten hielt er es für nötig, daß ihnen Verständigkeit eigen werde“ (IV 3. 1).[59] Und zwar versuchte er, sie zuerst in Bezug auf die Götter verständig zu machen. Andere erzählen von Gesprächen über dies Thema, die Sokrates mit Anderen führte, während sie dabei waren; Xenophon aber war zugegen, als er mit Euthydem in folgender

---

59. *τὸ μὲν οὖν λεκτικοὺς καὶ πρακτικοὺς καὶ μηχανικοὺς γίγνεσθαι τοὺς συνόντας οὐκ ἔσπευσεν, ἀλλὰ πρότερον τούτων ᾤετο χρῆναι σωφροσύνην αὐτοῖς ἐγγενέσθαι.*

Weise darüber sprach (IV 3. 2). Durch diese Hervorhebung des eigenen Zeugnisses wird zurückverwiesen auf die, die sich auf Grund anderer Zeugnisse eine Meinung bildeten, indem sie sich nur auf die protreptischen Gespräche beriefen (I 4. 1). Zu ihnen stellt Xenophon sich auch hier in Gegensatz, wo er beginnt, über den Inhalt der didaktischen Gespräche zu berichten.

Sokrates redete über die Werke der Götter (IV 3. 3—12), über ihre Gestalt (IV 3. 13—14) und über die Dankbarkeit, die man ihnen schuldet und zum Ausdruck bringt, indem man sie verehrt (IV 3. 15—17). Dadurch daß er das sagte und selbst tat, machte er seine Gefährten frömmer und verständiger (IV 3. 18).

Aber auch über das Rechte verbarg Sokrates nicht seine Meinung, sondern zeigte sie einmal in seinem Tun (IV 4. 1) — in seinem Privatleben war er gegen Alle, wie das Gesetz es verlangt und wie es nützlich ist, und in der Öffentlichkeit folgte er den Herrschenden, wie die Gesetze es befehlen, im Frieden und im Kriege, und zwar so, daß er offensichtlich im Vergleich zu den Anderen sich gut aufführte (IV 4. 1). So widerstand er als Buleut mit den Gesetzen dem Ansturm des Volkes, von dem Xenophon nicht weiß, daß irgend ein anderer Mensch ihm standgehalten hätte (IV 4. 2). So folgte er nicht dem gesetzwidrigen Befehl der Dreißig (IV 4. 3). So bediente er sich während des Prozesses nicht der sonst üblichen gesetzwidrigen Mittel, sondern wollte lieber dem Gesetze folgend sterben als gegen das Gesetz leben (IV 4. 4) — dann aber redete er auch darüber (IV 4. 5. *καὶ ἔλεγε δὲ* knüpft an das *καὶ ἔργῳ ἀπεδείκνυτο* 4. 1 an), und zwar häufig mit Anderen, Xenophon aber weiß, daß er auch mit Hippias über das Rechte in folgender Weise sich unterhielt (IV 4. 5). Wieder wie in IV 3. 1 werden andere Gespräche mit anderen Partnern über das gleiche Thema erwähnt, wieder stellt Xenophon sich in Gegensatz zu den I 4. 1 erwähnten *τινές*. Als Sokrates nämlich einmal darüber sprach, wie verwunderlich es sei, daß es niemanden gibt, der das Rechte lehrt so wie irgend ein Handwerk (IV 4. 5), wirft Hippias ihm vor, daß er über dies Thema immer noch das Gleiche sagt, was er schon vor langer Zeit von ihm gehört hat; Sokrates gibt das zu, ja er spricht auch immer über die gleichen Dinge (IV 4. 6). So will er jetzt über das Rechte etwas sagen, dem niemand widersprechen kann (IV 4. 7).

Obwohl Hippias sehr gespannt darauf ist, will Sokrates zuerst von ihm hören, was er denn für das Rechte hält (IV 4. 8—9). Der will darauf nicht antworten, denn es genügt schon, daß Sokrates alle anderen Menschen immer lächerlich macht, indem er sie fragt und widerlegt, selbst aber niemandem Rede stehen und seine Meinung über keine Sache offenbar machen will (IV 4. 9). Sokrates fragt darauf, ob Hippias denn nicht merke, daß er unaufhörlich offenbar macht, was er für das Rechte hält, wenn schon nicht durch das Wort, so durch die Tat (IV 4. 10). Denn er hält die Tat für beweiskräftiger als das Wort. Das Rechte sagen Viele, die doch Unrecht tun, wer aber Recht tut, kann kein Ungerechter sein. So hat er niemals falsches Zeugnis abgelegt, noch Angeberei getrieben, noch die Freunde oder die Stadt in Aufruhr gebracht oder sonst ein Unrecht getan (IV 4. 11).[60] Da dem Hippias diese negative Bestimmung des Rechten nicht genügt, formuliert und beweist Sokrates den Satz, daß das Gesetzmäßige das Rechte ist (IV 4. 12—18), wogegen Hippias nichts einzuwenden hat. Sokrates kommt dann auf die ungeschriebenen Gesetze zu sprechen, die überall gelten und von denen er glaubt, daß sie den Menschen von den Göttern gegeben sind (IV 4. 19—24), woraus er wiederum schließt, daß das Gesetzliche das Rechte ist, denn auch den Göttern gilt Recht und Gesetz als das Gleiche (IV 4. 25). Indem er so sprach und handelte, machte er die, die sich ihm näherten, gerechter.

Weil Sokrates es für wichtiger hielt, das Rechte zu tun als das Rechte zu sagen, wird hier einleitend noch einmal der Beweis für die Gerechtigkeit seines Handelns zu jeder Zeit seines Lebens gebracht, wie er ja innerhalb des Gespräches dann selbst darauf verweist, daß einer, der das Rechte sagt, doch das Unrechte tun kann, während der, der das Rechte tut, niemals ein Ungerechter sein kann. Das Gespräch wird ausdrücklich abgeschlossen durch die Feststellung, daß Sokrates, indem er so sprach und handelte, die Menschen, die sich ihm näherten, gerechter machte (wieder wird der Komparativ gebraucht, vgl. IV 3. 18). Er führt sie also nicht nur zum Rechten hin, er ist

---

60. Zur Wichtigkeit dieser Gedanken vgl. u. S. 135, 73.

ihnen ein Führer auch in der Gerechtigkeit selbst, was er tut, ist nicht allein *προτρέψασθαι*, es ist auch *προαγαγεῖν*.

Mit den Kapiteln über die *σωφροσύνη* und über das *δίκαιον* ist also entsprechend der Einleitung dieses Abschnittes (IV 3. 1) gezeigt worden, daß Sokrates nicht in erster Linie Wert darauf legte, seine Gefährten geschickt zu machen im Reden, Handeln und in irgend einer Fertigkeit, daß er sie zuvor vielmehr in anderen, ihm wesentlicher scheinenden Dingen unterwies. „Daß er aber die, die mit ihm zusammen waren, auch tatkräftiger machte für eine Tätigkeit, selbst das will ich jetzt sagen" (IV 5. 1).[61] Der einleitende Satz dieses Kapitels nimmt so den einleitenden Gedanken des ganzen Abschnittes wieder auf. Sokrates legte zwar keinen besonderen Wert darauf, seine Gefährten *λεκτικοὺς πρακτικοὺς μηχανικούς* zu machen, sondern erzog sie zuvor in Verständigkeit und Rechttun, daß er sie aber selbst in diesen praktischen Fähigkeiten förderte, soll jetzt gezeigt werden.

In der Überzeugung, daß es für jemanden, der etwas Schönes tun will, gut ist, Beherrschtheit zu besitzen, zeigte Sokrates sich selbst beherrscht und regte durch seine Gespräche die Gefährten vor allem zur Beherrschtheit an (IV 5. 1). Xenophon weiß, daß er auch mit Euthydem über die Beherrschtheit einst etwa so gesprochen hat (IV 5. 2). Er setzte ihm auseinander, daß weder Freiheit (IV 5. 2—6), noch Verständigkeit ohne Beherrschtheit möglich ist, daß Beherrschtheit das Beste ist für den Menschen (IV 5. 8) und daß auch wirklicher Genuß nicht möglich ist ohne sie (IV 5. 9—10). Denn ein unbeherrschter Mensch ist vom Tier nicht unterschieden. Dem Beherrschten allein ist es möglich, das Beste in allen Dingen zu erkennen und dem entsprechend das Gute auszuwählen und sich des Schlechten zu enthalten (IV 5. 11).[62] Indem Sokrates seinen

61. *ὡς δὲ καὶ πρακτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας ἑαυτῷ, νῦν αὖ τοῦτο λέξω.* Ich kann Hude nicht folgen, der *εὐτακτοτέρους* aus Z in den Text aufnimmt gegen *πρακτικωτέρους* aller übrigen Mss., das IV 3. 1 entspricht. Auch sehe ich keinen Grund, nach MORZ *αὐτῷ* gegen *ἑαυτῷ* (rell.) zu schreiben.

62. § 12 scheint ein Zusatz zu sein, der den Sinn des *διαλέγειν* an dieser Stelle noch einmal genau erklärt. Als Abschluß von cp. 5 ist der Schlußsatz von § 11 vollkommen stimmend. Der Zusatz ist mit bedingt vielleicht auch durch den Anfang von cp. 6, an das er auf Grund des gleichen Wortes einen engeren Anschuß herzustellen versucht (vgl. Gilbert, Praef. crit. LXX).

Gefährten zeigte, daß die Grundvoraussetzung für eine gute, nützliche Tätigkeit [63] die Beherrschtheit ist, die allein einem die Möglichkeit gibt, im Reden wie im Handeln Gutes von Schlechtem zu unterscheiden, machte er sie πρακτικωτέρους[64].

„Daß er seine Gefährten aber auch fähiger machte zu dialektischer Auseinandersetzung, auch das zu sagen will ich versuchen" (IV 6. 1).[65] Wiederum mit Bezugnahme auf die IV 3. 1 gegebene Einteilung soll gezeigt werden, daß Sokrates seine Gefährten auch zum Reden fähiger machte. Nur ist die Reihenfolge der Durchführung gegenüber der Disposition verändert.

Sokrates glaubte nämlich, daß jemand, der weiß, was jede Sache ist, das auch anderen Menschen beibringen kann. Aus diesem Grunde hörte er niemals auf, mit seinen Gefährten zu untersuchen, was jedes Ding sei. Da es aber unmöglich ist, von jeder Sache zu sagen, wie er sie definierte, sollen nur einige Beispiele aufgeführt werden, an denen die Art seiner Betrachtung deutlich wird (IV 6. 1). Dem entsprechend wird an kurzen Gesprächen zwischen Sokrates und Euthydem gezeigt, wie Sokrates die Frömmigkeit (IV 6. 2—4), die Identität von Recht und Gesetz (IV 6. 5—6), die Weisheit (IV 6. 7), das Gute (IV 6. 8), das Schöne (IV 6. 9), die Tapferkeit (IV 6. 10) definierte. Diesen Gesprächen wird ein Referat darüber hinzugefügt, wie er die Begriffe Königtum, Tyrannis, Aristokratie und Plutokratie unterschied (IV 6. 12).[66] Es folgt ein Beispiel für die Methode,

---

63. Mit dem *καλόν τι πρᾶξαι* ist wohl wie in III 1—7 vor allem an politische Betätigung gedacht.

64. Die *ἐγκράτεια* steht hier also im Gegensatz zu I 1. 2—6; 2. 14; 3. 5—15 an dritter Stelle; aber wieder bilden *εὐσέβεια, δικαιοσύνη, ἐγκράτεια*, also die Eigenschaften, deren Mangel Sokrates vorgeworfen wird, die Hauptthemen auch des IV. Buches.

65. *ὡς δὲ καὶ διαλεκτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας πειράσομαι καὶ τοῦτο λέγειν.*

66. § 12 scheint fremd hier. Denn er entspricht nicht dem Thema, daß die Art und Weise gezeigt werden soll, wie Sokrates im Gespräch versucht, Definitionen zu finden, sondern es werden die fertigen Ansichten mitgeteilt. Es wird kein Gesprächspartner genannt, der Bericht ist allgemein gehalten. Inhaltlich finden sich Beziehungen zu den III 9. 10—13 gegebenen Ausführungen, die ebenfalls fremd schienen. Auch sonst waren in III 9 an Stelle von Gesprächen fertige Definitionen gegeben, ohne daß ein bestimmter Gesprächspartner genannt wurde. Es scheint, daß jemand, der den Sinn der von Xenophon angeführten Begriffsbestimmungen inner-

die Sokrates anwendete, wenn man ihm widersprach (IV 6. 13). In diesem Falle führte er das ganze Gespräch auf seine Grundvoraussetzungen zurück (IV 6. 13—14). Schließlich wird von der Art gesprochen, in der Sokrates vorging, wenn er selbst etwas in einer Ausführung darlegte (IV 6. 15). Er ging nicht weiter, bevor er nicht mit seinen Zuhörern einig war, da er glaubte, daß darin allein die rechte Sicherheit für eine Untersuchung liege. Dabei hatte er von allen Menschen, von denen Xenophon weiß, bei weitem die größte Fähigkeit, seine Hörer zur Zustimmung zu bringen (IV 6. 15).

„Daß Sokrates seinen Freunden gegenüber offen seine Meinung darlegte, scheint mir klar aus dem Gesagten“ (IV 7. 1). Damit ist der Abschnitt über die dialektische Unterweisung, durch die er seine Gefährten selbst in dieser Kunst weiterbrachte, da er sie διαλεκτικωτέρους machte, abgeschlossen. Zugleich wird mit diesem letzten Satz zurückgegriffen auf den (IV 4. 1 und 9—10 geäußerten) Vorwurf, daß Sokrates seine Meinung nie offen sage, und bestätigt, was am Beispiel des Euthydem (IV 2. 40) ausführlich gezeigt wurde. Sokrates widerlegt und verwirrt die Leute nur aus erzieherischen Gründen, sagt ihnen aber ganz einfach und klar seine Meinung, sobald er weiß, daß sie ihm zu folgen geneigt und fähig sind.

Es folgt: „Daß er sie aber auch selbständig zu machen versuchte in den ihnen zukommenden Beschäftigungen, das will

---

halb der Komposition nicht verstand, andere Definitionen, die als sokratisch galten, in der Art einer Apophthegmensammlung (vgl. Willamowitz, Platon II 22) zusetzte. Wie es Sammlungen platonischer und aristotelischer ὅροι gab (Diog. Laert. III 80—109, vgl. dazu Mutschmann, Berl. Philol. Woch. 28, 1908, 1328; Rev. de Philol. 33, 1909, 221 ff.), so könnte es solche διαιρέσεις auch unter dem Namen des Sokrates gegeben haben. Ein großer Teil der bei Xenophon definierten Begriffe kehrt in den ps.-platonischen ὅροι und bei Diogenes (a. O.) wieder, wird auch inhaltlich ähnlich bestimmt. Nach W. A. Heidel, (Pseudo-Platonica, Diss. Chicago 1896, 15) sind die ps-platonischen ὅροι möglicher Weise von einem späteren Stoiker verfaßt, und H. nimmt an, daß die Kompilation solcher Definitionen in eklektischer Weise mit den Stoikern begann, und daß die Definitionen des Zenonschülers Sphärus in großem Ansehen bei den Stoikern standen (Cic. Tusc. IV 24, 53). Bei dem Interesse der Stoiker an Sokrates und der vielfachen Benutzung der Mem. durch sie (vgl. Münscher, Philol. Suppl. 13, 1920, 48 ff.), wäre es nicht unmöglich, daß die in die Komposition der Mem. nicht hineingehörigen Definitionen aus einer solchen späten Sammlung stammen.

ich jetzt sagen“ (IV 7. 1).[67] Was hier als Thema des Folgenden angekündigt wird, entspricht dem, was in der Einteilung IV 3. 1 als *μηχανικούς* bezeichnet war. Sokrates war von allen, von denen Xenophon weiß, am meisten daran interessiert, zu erfahren, worin einer seiner Gefährten etwas wußte, d. h. er versuchte, immer Neues zu lernen. Soweit er aber selbst etwas wußte von einer Sache, lehrte er es bereitwilligst auch die Anderen, und worin er selbst unerfahren war, dafür schickte er sie zu den auf dem betreffenden Gebiet Sachverständigen (IV 7. 1). Er lehrte die einzelnen Gegenstände, soweit er glaubte, daß ein gebildeter Mensch sie beherrschen müsse. So fand er es nötig, soviel Geometrie zu lernen, wie man im praktischen Leben braucht (IV 7. 2), während er die Geometrie der mathematischen Figuren für überflüssig hielt, obwohl er selbst auch davon etwas verstand (IV 7. 3). Ebenso hielt er dazu an, sich Kenntnisse in Astronomie zu erwerben, aber wieder nur so weit, wie man sie für die praktische Anwendung braucht (IV 7. 4), obwohl er selbst auch darüber hinausgehende Kenntnisse besaß (IV 7. 5). Die rein theoretische Astronomie im Sinne des Anaxagoras hielt er für vermessen und töricht (IV 7. 6—7). In gleicher Weise gab er seinen Gefährten auf, die Rechenkunst zu erlernen, wenn er auch vor sinnloser Beschäftigung damit warnte und selbst alles nur so weit betrachtete, wie es von praktischem Nutzen war (IV 7. 8). Er regte die, die mit ihm verkehrten, vor allem auch dazu an, sich um ihre Gesundheit zu kümmern und darin etwas von den Sachverständigen zu lernen, wie er selbst sein ganzes Leben achtgab, welche Speisen, Getränke und Anstrengungen ihm zuträglich seien (IV 7. 9). Schließlich riet er denen, die mehr geholfen haben wollten, als menschlicher Einsicht gegeben ist, sich mit Mantik zu beschäftigen (IV 7. 10). Damit ist der Beweis dafür zu Ende, daß Sokrates seine Gefährten auch zur Selbständigkeit in bestimmtem Wissen erzog.

Der IV 3. 1 gegebenen Disposition entsprechend ist also gezeigt worden, daß Sokrates seine Gefährten vor Allem zwar

---

67. *ὅτι δὲ καὶ αὐτάρκεις ἐν ταῖς προσηκούσαις πράξεσιν αὐτοὺς εἶναι ἐπεμελεῖτο, νῦν τοῦτο λέξω.*

förderte in dem, was er für das eigentlich Wesentliche hielt, wie Verständigkeit und Gerechtigkeit, daß er sie aber sogar auch in den Dingen weiterbrachte, die ihm weniger wichtig schienen, indem er sie *πρακτικωτέρους λεκτικωτέρους αὐτάρκεις* machte.

Und wie I 4. 1 gefordert wurde, daß die Leute außer dem, was Sokrates um der Züchtigung willen durch Fragen widerlegte, auch das beachten sollten, was er den ganzen Tag mit seinen Freunden trieb und redete, bevor sie ein Urteil darüber fällten, ob er fähig war zum *προαγαγεῖν ἐπ᾽ ἀρετήν*, d. h. besser zu machen in ihr, nicht nur zu ihr hinzuführen (*προτρέψασθαι*), so ist jetzt, nachdem der Sinn des *ἐλέγχειν* gezeigt wurde, von dem Inhalt dessen die Rede gewesen, was Sokrates mit seinen Gefährten trieb, also von den didaktischen Gesprächen.

Der ganze Abschnitt über das *διαλέγεσθαι* ist also keine zufällige, rein assioziative Aneinanderreihung einzelner Gespräche, sondern baut sich auf nach der an seinem Beginn (I 4. 1) gegebenen Einteilung. Es wird zuerst gezeigt, welchen Nutzen die protreptische Fähigkeit des Sokrates hat, die selbst die dort erwähnten *τινές* zugestehen. Das Einteilungsprinzip der protreptischen Gespräche ist gegeben durch die Reihenfolge der Argumente gegen die Klage. Dann wird erklärt, welchen Sinn sein elenktisches Verfahren hat, und es wird erwiesen, daß auch der Inhalt der Gespräche in der Tat geeignet war, die Menschen weiterzuführen in dem, wozu sie angeblich nur angeregt wurden. Die ganze Darstellung des *διαλέγεσθαι* ist also eine Antwort auf den Einwand der *τινές* wie der erste Abschnitt der Schrift eine Antwort auf die Vorwürfe der Klage und des Anklägers war.

Nachdem der Beweis für den Nutzen des *διαλέγεσθαι* zu Ende ist, geht Xenophon aber noch auf einen anderen Einwand ein, der gegen Sokrates erhoben wird. Er sagt: „Wenn aber jemand, weil Sokrates trotz seiner Behauptung, das *δαιμόνιον* zeige ihm vorher, was er tun solle und was nicht, von den Richtern zum Tode verurteilt wurde, glaubt, er sei in Bezug auf das *δαιμόνιον* der Lüge überführt worden, so möge er doch bedenken . . ." (IV 8. 1) [68] — ganz entsprechend dem Einwand, der von einigen

---

68. *εἰ δέ τις ὅτι φάσκοντος αὐτοῦ τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ προσημαίνειν ἅτε δέοι καὶ ἅ μὴ δέοι ποιεῖν ὑπὸ τῶν δικαστῶν κατεγνώσθη θάνατος, οἴεται αὐτὸν ἐλέγχεσθαι περὶ τοῦ δαιμονίου ψευδόμενον, ἐννοησάτω . . .*

Leuten gemacht wird (I 4. 1 εἰ δέ τινες νομίζουσιν) und der Aufforderung, die dort an diese τινές gerichtet wurde, doch erst zu überlegen und dann zu urteilen (σκεψάμενοι μὴ μόνον . . ἀλλὰ καὶ . . δοκιμαζόντων), wird auch dieser Einwand angeführt, den jemand noch zu haben glaubt (εἰ δέ τις οἴεται); wieder wird er aufgefordert, zu bedenken (ἐννοησάτω), ob seine Argumentation richtig ist — wer also das glaubt, der möge doch bedenken: zuerst, daß Sokrates schon so alt war, daß er ohnehin bald hätte sterben müssen (IV 8. 1); dann, daß er dem verhaßtesten Teil des Lebens entging, in dem die geistigen Kräfte nachlassen, sich statt dessen aber noch Ruhm erwarb, indem er seine Verteidigung von allen Menschen am wahrhaftigsten, freiesten, gerechtesten führte und das Todesurteil am gleichmütigsten und männlichsten trug. Denn niemand starb je in schönerer Weise; darüber herrscht Einigkeit (ὁμολογεῖται γάρ). (IV 8. 2—3).[69]

Damit ist das, was Xenophon selbst über Sokrates zu sagen hat, abgeschlossen. Er will aber auch noch anführen, was er von Hermogenes über ihn gehört hat (IV 8. 4). Sokrates hat sich auf seine Verteidigung nicht vorbereitet, weil er glaubte, dafür durch sein ganzes Leben gesorgt zu haben, indem er sich mit nichts anderem beschäftigt hat, als Recht und Unrecht zu untersuchen und das Rechte zu tun, das Unrechte zu meiden (IV 8. 4). Zudem hat das δαιμόνιον ihn davon zurückgehalten, über seine Verteidigung nachzudenken (IV 8. 5).[70] Und es schien ihm nicht verwunderlich, daß der Gott seinen Tod für besser hielt. Denn bis jetzt hat er besser und angenehmer gelebt als jeder andere Mensch (IV 8. 6). Das hat ihm die Begegnung und der Vergleich mit Anderen immer wieder bestätigt. Und auch seine Freunde waren der Meinung, im Zusam-

---

69. Eine ausführliche Vergleichung dieser §§ mit Apol. §§ 32—33 gibt Arnim (a. O. 26—30). Wenn er aber sagt, der Gedanke, daß Sokrates ohnehin bald hätte sterben müssen, fehle in der Apol., so übersieht er dabei § 27. Es ist also nicht notwendig, für die Memorabilien-Stelle eine Einwirkung der platonischen Apol. anzunehmen.

70. Nach Apol. § 4 hat das δαιμόνιον ihn zwei Mal von der Beschäftigung mit der Verteidigung zurückgehalten. Arnim (a. O. 34) sieht in der Memorabilien-Fassung eine bewußte Änderung, die auch aus dem Wechsel der Tempora (Apol. ἐναντιοῦται durativ; Mem. ἠνιαντιώθη punktuell) hervorgehen soll. Das ist möglich, aber nicht beweisbar. Auch bei Plat. Apol. 40b, heißt es ἠνιαντιώθη (dagegen v. Fritz a. O. 51; vgl. aber u. S. 139.).

mensein mit ihm am besten zu werden (IV 8. 7). Das Alles kann durch das Alter nur abgeschwächt werden (IV 8. 8). Und wenn er zu Unrecht sterben sollte, so wäre das nur für die eine Belastung, die ihn ungerecht töten (IV 8. 9). Er sieht voraus, daß kommende Generationen eine andere Meinung haben werden darüber, wer Unrecht getan und wer Unrecht erlitten hat. Er weiß, daß man von ihm mehr reden wird als von seinen Richtern. Denn er weiß, daß man ihm immer bezeugen wird, er habe niemals einem Menschen Unrecht getan, habe niemanden schlechter gemacht, sondern sei immer bestrebt gewesen, seine Gefährten besser zu machen (IV 8. 10).[71]

Der Bericht des Hermogenes dient der Widerlegung des Einwandes gegen das *δαιμόνιον*[72] und bestätigt, was Xenophon darüber gesagt hat; er zeigt zugleich, daß Sokrates selbst überzeugt war, sich durch die Tat am besten verteidigt, d. h. immer das Rechte getan zu haben, daß er seine Freunde zu Zeugen dafür anführte, da sie glaubten, durch ihn *βέλτιστοι* zu werden. So wird bestätigt, was Xenophon gegen den Einwand der *τινές* vorgebracht hat. Und wie er den Sokrates immer wieder zeigte im Vergleich mit allen anderen Menschen (I 1. 19; 2. 61; 2. 62; 2. 64; IV 8. 11), so empfindet Sokrates selbst seine Überlegenheit, indem er sich mit ihnen vergleicht (*πρός τοὺς ἄλλους παραθεωρῶν*; vgl. IV 4. 2—3). Er ist dessen gewiß, daß man ihm seine Gerechtigkeit und Fähigkeit, Menschen besser zu machen (*βελτίους*), später einmal bezeugen wird. So scheint Xenophon sich selbst als einen dieser Zeugen zu empfinden, er zeigt den Leuten, die

---

71. Eine vergleichende Analyse dieses Hermogenes-Berichtes mit dem der Apol. gibt Arnim (a. O. 30 ff.). Die Annahme, daß die Memorabilien-Fassung eine spätere Umarbeitung und Erweiterung der Apologie-Fassung sei, scheint im Ganzen einleuchtend, wenn auch in Einzelheiten zu weit gehend; vgl. u. S. 150. Dagegen sind die Argumente für den Einfluß der inzwischen erschienenen Apol. des Platon nicht überzeugend. Dazu, daß Xenophon aus einer seiner Schriften in andere übernimmt, vgl. Arnim (a. O. 26 u. 177).

72. Daß der Hermogenes-Bericht hier einem anderen Beweisziel dient als in der Apol., wo er zeigen soll, daß die *μεγαληγορία* des Sokrates in Einklang steht mit seiner sonstigen Überlegenheit, hat Arnim (a. O. 26—27) mit Recht betont. Charakteristisch für die Schreibweise des Xenophon ist, wie der Einwand gegen das *δαιμόνιον* inhaltlich anschließt an die vorhergehende Auseinandersetzung über Mantik, obwohl die Kapitel kompositorisch von einander getrennt sind (vgl. o. S. 117, 51; 119, 52.).

es nicht glauben wollen, daß Sokrates in der Tat im Stande war, seine Gefährten besser zu machen. Die I 4. 1 gestellte Frage, εἰ ἱκανὸς ἦν βελτίους ποιεῖν τοὺς συνόντας, wird so auch von Sokrates selbst beantwortet, nachdem Xenophon bewiesen hat, daß Sokrates niemals Unrecht getan hat, daß er niemanden schlechter, sondern alle seine Gefährten besser machte.

Zugleich aber ist Xenophon mit den Ausführungen von IV 8. 1 an zurückgekehrt zu dem Thema, das auch den Anfang seiner Schrift bildete: zur Verurteilung und zum Tode des Sokrates. Während aber dort nach den Argumenten gefragt wurde, die die Richter überzeugt haben könnten, und deren Nichtigkeit dargetan wurde, wird jetzt nach den inneren Gründen gefragt, die den Tod des Sokrates bestimmten. Was sich am Anfang als objektiv ungerechtfertigt und unverständlich erwies, wird hier subjektiv als sinnvoll und als gütige Schickung des Gottes erkannt.

Die ganze Schrift wird jetzt abgeschlossen durch folgende Worte: „Von denen aber, die Sokrates gekannt haben, wie er war, sehnen sich die um die ἀρετή Bemühten alle noch jetzt von Allen am meisten nach ihm als dem, der am nützlichsten war für das Bemühen um ἀρετή. Mir aber schien er, da er so war, wie ich ihn geschildert habe, so fromm, daß er nichts ohne den Willen der Götter tat, so gerecht, daß er keinem auch nur den geringsten Schaden zufügte sondern im höchsten Maße nützte denen, die mit ihm umgingen, so beherrscht, daß er niemals das Angenehme dem Besseren vorzog, so verständig, daß er nicht fehlte in seinem Urteil über Besser und Schlechter, ohne eines Anderen zu bedürfen, fähig, solche Dinge durch das Wort auszudrücken und zu umgrenzen, fähig aber auch, Andere zu prüfen und in ihren Fehlern zu widerlegen und zur ἀρετή und καλοκἀγαθία zu bringen; und darum schien er so zu sein, wie nur der beste und glückseligste Mann sein kann" (IV 8. 11). Der Gedanke der Einleitung des 4. Buches, daß schon die Erinnerung an den nicht Anwesenden nicht wenig nützt, „da es nichts Nützlicheres gab als das Zusammensein mit Sokrates selbst" wird hier mit mehr Nachdruck wiederholt: noch jetzt fahren alle um die ἀρετή Bemühten fort, sich von Allen am meisten nach ihm zu sehnen als dem Nützlichsten für die Sorge

um die ἀρετή. Und mit Bezugnahme auf das vorher Dargestellte (οἷον ἐγὼ διήγημαι), entsprechend der Einteilung dessen, was Sokrates in seinen Gesprächen erörterte und was er für das Wesentliche in der Erziehung der Anderen hielt, wird noch einmal festgestellt, daß er selbst all das, worüber er sprach, in höchstem Maße besaß: Frömmigkeit (Vgl. IV 3), Gerechtigkeit (IV 4), Beherrschtheit (IV 5), Verständigkeit und Selbständigkeit im Urteil über Gut und Schlecht (IV 7), Fähigkeit, selbst zu reden und zu definieren (IV 6), Fähigkeit, Andere zu beurteilen (IV 1. 2), zu widerlegen (IV 1. 3 — 2. 40) und zu ἀρετή und καλοκἀγαθία hinzuwenden. Indem so zusammenfassend wiederholt wird, daß das, was Sokrates in seinen Gesprächen den Anderen beibrachte, übereinstimmte mit dem, was er selbst verwirklichte, rundet der Schluß des Ganzen zu dem I 3. 1 formulierten Hauptthema zurück: Sokrates nützte, indem er durch die Tat zeigte, wie er war, und durch seine Unterhaltungen.[73] Und wie die Widerlegung von Klage und Ankläger schloß, daß er so war, wie nur der Frömmste sein kann (I 1. 20), bemüht um die ἀρετή (I 2. 8), der Ehre wert (I 2. 64), wie die Entgegnung auf den Einwand der τινές darin gipfelte, daß es nichts Nützlicheres als das Zusammensein mit ihm gegeben habe (IV 1. 1), daß er geglaubt habe, durch richtige Erziehung der richtigen Menschen sie selbst und die Anderen glücklich zu machen (IV 1. 3), wie die Widerlegung des Einwandes eines τίς gegen das Daimonion damit schloß, daß selbst sein Tod der schönste und glückseligste gewesen sei (IV 8. 3), so ist der Schluß aus allem Vorhergehenden, daß er der beste und glückseligste Mensch gewesen ist (IV 8. 11).

Und abschließend heißt es: „Wenn das aber jemandem nicht so scheint, möge er die Lebensart Anderer damit vergleichen und dann urteilen" (IV 8. 11 Ende). Wie die ganze Schrift gerichtet ist gegen die Einwände, die Klageschrift, Ankläger, eine bestimmte Gruppe von Leuten, Einzelne gegen Sokrates erhoben haben und erheben, so schließt sie mit einer Wendung an jemanden, dem nicht gefällt, was Xenophon gezeigt

---

73. Dieser leitende Gedanke wird dadurch besonders betont, daß Sokrates ihn in den beiden Gesprächen, in denen er von sich selbst spricht, als die Richtlinie seines Lebens bezeichnet (IV 4. 10—11; 8. 4).

hat. Wie der Wert des Sokrates von Xenophon durch den Vergleich mit Anderen deutlich gemacht wird,[74] wie Sokrates selbst sich an den übrigen Menschen mißt, so wird auch dieser Zweifler ermahnt, das Leben des Sokrates mit dem der Anderen zu vergleichen. Und wie die, die ein falsches Urteil hatten, aufgefordert wurden, doch erst bestimmte Dinge zu bedenken, bevor sie urteilten (I 4. 1. *σκεψάμενοι . . δοκιμαζόντων*; IV 8. 1 *ἐννοησάτω*), so soll auch er zuerst den Vergleich mit Anderen ziehen und dann erst urteilen (IV 8. 11 *παραβάλλων . . κρινέτω*).

Im Gegensatz zu anderen Leuten also, die anders über Sokrates urteilen und andere Erinnerungen an ihn haben, berichtet Xenophon, was er über ihn weiß und denkt. Ausgehend von der offiziellen Meinung, die zur Verurteilung des Sokrates führte, schreibt er wirklich *διαμνημονεύματα* in der Absicht, den Nutzen des Sokrates zu zeigen, wie I 3. 1 ausdrücklich heißt. Es erscheint ihm unverständlich, daß eine so falsche Meinung von Sokrates, wie die Ankläger sie hatten, überhaupt durchdringen konnte; und er versucht, auch die weniger gefährlichen, aber doch nach seinem Urteil ganz abwegigen Auffassungen über Sokrates, die von Einzelnen vertreten werden, richtig zu stellen.

Es hat sich gezeigt, daß die Schrift, die scheinbar kunstlos einzelne Erinnerungen an einander reiht, in Wirklichkeit streng gegliedert ist.[75] Die Hauptdisposition ist durch die Wendung gegen andere Meinungen gegeben; die Folge der einzelnen Argumente ist durch die am Anfang genannten Punkte der Klageschrift und der Rede des Anklägers bestimmt, die in der gleichen Reihenfolge immer wieder aufgenommen werden.[76] Nur wenige

---

74. vgl. o. S. 133.

75. Daß die Disposition so wenig in den Vordergrund tritt, ist wohl gerade ein Kunstmittel, durch das der Eindruck der „Erinnerungen" verstärkt wird. Als solche sind die Memorabilien jedenfalls im Altertum auch verstanden worden (vgl. Gellius XIV 3: libri quos dictorum et factorum Socratis c o m m e n t a r i o s composuit). Vgl. o. S. 92.

76. In der gleichen Reihenfolge beantwortet Sokrates selbst auch in der Apologie die Beschuldigungen der Klageschrift. Xenophon scheint die Folge der Argumente, wie Sokrates, entsprechend der Folge der Beschuldigungen gewählt zu haben. Der Vorwurf, den Meletos nach der Apologie an erster Stelle vorbringt, bildet jedoch in den Mem. den 3. Punkt des *κατήγορος*;

unbedeutende Zusätze lassen sich aussondern.[77] Die Schrift als Ganzes bildet eine Einheit. Es finden sich keine Spuren von doppelter Redaktion oder umfassender späterer Überarbeitung.

---

aber die Apologie gibt ja nur einen Auszug dessen, was vor Gericht gesprochen wurde, vgl. u. S. 144.

77. vgl. o. S. 115; 127, 62; 128, 66.

Fünftes Kapitel.

Analyse der Apologie des Xenophon.

Umstritten wie die Memorabilien sind, ist auch die Apologie des Xenophon. Aber während dort der Streit vor allem um den Aufbau und die Einheitlichkeit geht, wird hier außer der Richtigkeit der Gedankenführung, der Beziehung zwischen Thema und Durchführung, auch die Echtheit der Schrift überhaupt bezweifelt. Durch Vergleichung mit anderen Werken des Xenophon selbst wie mit solchen des Platon, Gorgias, Antisthenes, mit denen man Übereinstimmungen oder gerade Unstimmigkeiten feststellte, glaubte man, die Unechtheit der Schrift beweisen zu können. Auch die Gegenversuche, sie gemäß der antiken Überlieferung dem Xenophon zuzuschreiben, wurden weitgehend auf die vergleichende Methode gestützt. Eine unabhängige Analyse des ganzen Textes wurde bisher nicht durchgeführt.[1] Diese jedoch muß, wie mir scheint, die Grundlage bilden für eine Entscheidung der Echtheitsfrage und des Problemes der Komposition.

Die Apologie beginnt mit den Worten: „Es scheint mir des Sokrates aber würdig, auch daran die Erinnerung festzu-

1. Gegen die Echtheit entscheiden sich Schenkl, Xenoph. Stud. II, S B Wien, 80, 1875, 87 ff; 83, 1876, 103 ff.; Kaibel, Herm. 1890, 581, 1; Wilamowitz Herm. 1897, 99 ff.; vgl. aber ders., Platon II 50, wo er wenigstens die Autorschaft des Xenophon wieder zugibt; Busse, Rh. M. 1930, 215 ff; v. Fritz, Rh. M. 1931, 36 ff; ders. Rh. M. 1935, 20; vgl. auch Ritter, Sokrates, 15; 24. Für die Echtheit treten ein Bruns, a. O. 210; Wetzel, Neue Jahrb. 1900, 389 ff; (sprachliche Indizien für die Echtheit gibt Immisch, ibd. 405); v. Arnim, Kgl. Danske Vidensk. Selsk., hist.-philol. Mid. VIII 1923. Eine teilweise Analyse geben besonders v. Fritz und Arnim, verbinden sie aber stark mit inhaltlichen und vergleichenden Untersuchungen und führen sie eben nicht für das Ganze durch.

halten, wie er, als er vor Gericht gefordert worden war,[2] über seine Verteidigung und das Ende seines Lebens mit sich zu Rate ging. Zwar haben darüber schon Andere geschrieben, und sie Alle haben seine stolze Redeweise (*μεγαληγορία*) berührt, woraus deutlich hervorgeht, daß Sokrates in der Tat so geredet hat. Daß er aber selbst den Tod schon für wünschenwerter hielt als das Leben, das haben sie nicht deutlich gemacht. Daher hat es den Anschein, als sei diese stolze Redeweise eine des Sokrates nicht würdige Unklugheit gewesen" (§ 1).

Xenophon bezeichnet also als die Absicht seiner Schrift, die Erinnerung daran festzuhalten, wie Sokrates über seine Verteidigung und seinen Tod gedacht hat und daß sein Verhalten angemessen war. Er stellt seine eigene Ansicht darüber in ausdrücklichen Gegensatz zu dem, was Andere über die Apologie und den Tod des Sokrates geschrieben haben. Denn ihre Darstellungen erwähnen zwar die *μεγαληγορία*, haben sie aber nicht richtig erklärt.

Dagegen macht das, was Hermogenes darüber berichtet hat, der ein Gefährte des Sokrates war, verständlich, daß die *μεγαληγορία* des Sokrates seiner Denkweise angemessen war, wie Xenophon meint (§ 2). Hermogenes hat nämlich erzählt, erstens habe Sokrates sich deshalb nicht um seine Verteidigung gekümmert, weil er glaubte, sein ganzes Leben lang für sie gesorgt zu haben, indem er niemals etwas Unrechtes tat (§ 3). Dann aber habe ihn zwei Mal, als er sich mit seiner Apologie beschäftigen wollte, sein Daimonion davon zurückgehalten (§ 4).[3] Das habe

---

2. *ἐπειδὴ ἐκλήθη;* damit ist gesagt, daß die Vorladung erfolgt war; d. h. es war ein Tag bestimmt, an dem der Angeklagte vor Gericht zu erscheinen hatte, um die gegen ihn eingereichte Klage zu vernehmen (vgl. Schömann-Lipsius, Att. Prozeß, 772). Über den Zeitpunkt, der damit gemeint ist, läßt sich so viel sagen, daß zwischen der Vorladung und der Eröffnung der Verhandlung gewöhnlich längere Zeit lag, und zwar höchst wahrscheinlich wenigstens 5 Tage, daß aber eine sofortige Vorladung gegen athenische Bürger sicher nie erfolgte (vgl. Schömann-Lipsius, a. O. 774). Die Annahme, es müsse hier die letzte halbe Stunde vor der Gerichtsverhandlung gemeint sein (so v. Fritz a. O. 50—53), läßt sich also nicht halten; vgl. auch die folgende Anm. und S. 140, 4.

3. Der Bericht des Hermogenes geht zurück auf ein Gespräch, das er mit Sokrates geführt hat. Wenn Sokrates ihm auf die Frage, warum er sich nicht mit seiner Verteidigungsrede beschäftige, antwortete, das Daimonion habe ihn zwei Mal von dieser Absicht abgebracht, so geht auch

Sokrates selbst dahin verstanden, daß es dem Gotte besser scheine, wenn er jetzt schon stürbe. Denn bis dahin habe er besser gelebt als alle anderen Menschen in dem Bewußtsein, stets fromm und gerecht gewesen zu sein (§ 5). Jetzt aber, mit vorschreitendem Alter, wenn seine körperlichen und geistigen Kräfte nachlassen würden, wie sollte er da noch gern leben? (§ 6). Zudem werde der Gott ihm auch das leichteste Ende zuteil werden lassen, das bei seinen Freunden am wenigsten Sorge, aber am meisten Sehnsucht nach dem Verstorbenen zurücklassen werde (§ 7). So hätten die Götter ihn mit Recht daran verhindert, sich mit seiner Verteidigungsrede zu beschäftigen (§ 8). Wenn er aber die Richter beleidigen sollte, indem er, statt sich zu verteidigen, darlegen werde, wie viel Gutes ihm von Göttern und Menschen zuteil geworden sei, und welche Meinung er von sich selbst habe, dann wolle er lieber den Tod als ein unfreies Leben wählen (§ 9).

Nach dem Bericht des Hermogenes also hat Sokrates sich aus zwei Gründen mit seiner Verteidigungsrede keine Mühe gegeben: weil sein ganzes Leben von Frömmigkeit und Rechttun bestimmt war, und weil das Daimonion, also die Götter, gegen seine Verteidigung, d. h. für seinen Tod waren. Ungeachtet der scheinbaren Gefahr, die Richter zu kränken, hat er daher zum Inhalt seiner „Verteidigungsrede" bestimmt, zu zeigen, wieviel Gutes er erfahren hat von Göttern und Menschen, und welche Meinung er von sich selbst hat. Damit sind also die Voraussetzungen erklärt für die Haltung des Sokrates gegenüber seinen Anklägern und Richtern.

Aber der Bericht des Hermogenes geht noch weiter. In der eben beschriebenen Gesinnung sei Sokrates wirklich gegen seine Ankläger aufgetreten, die ihn beschuldigt hatten, an die Staatsgötter nicht zu glauben, andere, neue Dämonen einzuführen und die Jugend zu verderben (§ 10).[4] Er habe Meletos gegen-

---

daraus hervor, daß Sokrates den Entschluß, sich nicht vorzubereiten, bereits früher, nicht erst in der letzten halben Stunde gefaßt hat, in der es ohnehin sinnlos wäre. Das stimmt gut zu der anfangs gemachten Zeitangabe ἐπειδὴ ἐκλήθη (gegen v. Fritz, a. O. 50—53; vgl. S. 139, 2 und 140, 4). Über den Gebrauch der Tempora vgl. Arnim, (a. O. 34).

4. Daß die Anklage hier formuliert wird, entspricht der Tatsache, daß der Angeklagte ihren genauen Wortlaut erst erfährt, wenn er vor Gericht

über seine Verwunderung ausgesprochen über den ersten Vorwurf, da Meletos so gut wie jeder Andere ihn hätte opfern sehen können bei den gemeinsamen Festen und auf den öffentlichen Altären (§ 11). Er habe nicht verstanden, wie er neue Dämonen eingeführt haben sollte, da auch andere Leute sich der Stimmen als Zeichen des göttlichen Wissens bedienten; nichts anderes habe er getan, nur habe er das anders, richtiger benannt (§ 12—13).[5] Und daß er nicht gelogen habe in Bezug auf das göttliche Zeichen, dafür sei ein Beweis, daß er niemals als Lügner erschienen sei, obwohl er vielen seiner Freunde von dem Rat des Gottes erzählt habe (§ 14).[6] Trotz der Empörung, die schon diese Ausführungen bei den Richtern erregten,[7] habe

---

erscheint (vgl. Schömann-Lipsius, a. O. 772). Der zeitliche Zusammenhang zwischen der Rede und dem Vorhergehenden ist nicht gewaltsam hergestellt, weil auf das Hermogenes-Gespräch der Auszug der Rede folgen soll (so v. Fritz, a. O. 53), sondern Hermogenes, der zuerst von dem Entschluß und der Stimmung des Sokrates in der Zeit zwischen der Vorladung und der Eröffnung des Prozesses berichtet hat, sagt nun, daß Sokrates in dieser Gesinnung (*οὕτως δὲ γνόντα*) wirklich vor die Richter trat, und beweist das durch die Rede selbst.

5. An dieser Stelle ist die Folgerichtigkeit der Gedankenführung bezweifelt worden. Sokrates sagt: „Wie sollte ich neue Götter einführen, da ich sage, daß eines Gottes Stimme mir anzuzeigen scheint, was ich tun muß? Auch die, die sich der Laute von Vögeln und der Stimmen von Menschen bedienen, berufen sich ja auf Stimmen. Wird aber jemand bezweifeln, daß der Donner tönt und daß er ein sehr großes Vorzeichen ist? Die Pythia aber, die Priesterin auf dem Dreifuss, kündet nicht auch sie durch eine Stimme die Meinung des Gottes? Ja sogar daß der Gott die Zukunft vorher weiß und daß er sie kündet, wem er will, auch das sagen und glauben Alle, so wie ich es sage. Aber jene bezeichnen die die Zukunft Kündenden als Vögel, Stimmen und Begegnungen und Propheten, ich aber nenne das *δαιμόνιον*, und ich glaube, indem ich es so nenne, das Wahrere und Frömmere zu sagen als die, die Vögeln die Macht der Götter unterstellen". Indem Sokrates also die Stimme, durch die er etwas über die Zukunft erfuhr, *δαιμόνιον* nannte, hat er eine Tatsache, an die auch andere Menschen glauben, mit einem anderen, exakteren Ausdruck bezeichnet als sie. Der Gedankengang scheint mir vollkommen stimmend. Das *δαιμόνιον* wird nicht mit äußeren Stimmen gleichgesetzt sondern nur verglichen ebenso wie mit Vogellauten, Donner, Begegnungen, Sehern. Auch bezeichnet Sokrates es ausdrücklich als Stimme Gottes, die mit einer akustisch auch anderen wahrnehmbaren Stimme nichts zu tun hat (vgl. Arnim, a. O. 58—62; dagegen v. Fritz, a. O. 60—62).

6. vgl. o. S. 81, 12.

7. Das *θορυβεῖν* der Richter wird ausdrücklich damit begründet, daß die Einen den Worten des Sokrates nicht glaubten, die Anderen neidisch waren (da Sokrates solche besondere Gunst von den Göttern erfuhr; das

Sokrates dann einen weiteren Beweis dafür angeführt, daß die Götter ihm gewogen waren. Dem Chairephon nämlich habe der Delphische Apollon geantwortet, daß kein Mensch freier, gerechter, besonnener sei als Sokrates (§ 14—15). Die Richtigkeit des Orakelspruches wieder habe Sokrates dadurch bewiesen, daß er kein Sklave seiner körperlichen Begierden, nicht käuflich um Lohn, also ein freierer Mensch als alle Anderen gewesen sei, daß er zufrieden mit seinem Besitz von niemandem etwas begehrt habe, also gerechter gewesen sei als jeder Andere, daß er von frühester Jugend an nie aufgehört habe, das Gute zu suchen und zu lernen, also weise gewesen sei (§ 16).[8] Und daß er sich nicht vergebens bemüht habe, dafür spreche, daß Viele, Bürger und Fremde, die nach *ἀρετή* strebten, gerade mit ihm am liebsten zusammen sein wollten (§17). Was aber könne der Grund dafür sein, daß Viele ihm etwas schenkten, obwohl er nichts wiederzuschenken hatte? Daß niemand etwas von ihm zurückverlangte, sondern Viele ihm etwas zu schulden glaubten? Daß er während der Belagerung Athens nicht wie die Anderen über seine Armut geklagt, sondern genau so gelebt habe wie zur Zeit der großen Blüte Athens? Daß die Anderen ihr Wohlbefinden um einen hohen Preis erkauften, er aber ohne Geld sich Schöneres allein aus seiner Seele verschafft habe? (§ 18). Wenn aber das, was er über sich selbst gesagt habe, niemand als Lüge widerlegen könne, wie sollte er dann nicht mit Recht von Göttern und Menschen gepriesen werden (§ 18)?[9]

Sokrates hat also im ersten Teil seiner Rede die beiden Vorwürfe der Anklage widerlegt, die sich auf sein Verhältnis zu

---

zu zeigen hatte er ja vorher als einen Teile seiner Rede angekündigt, auf die Gefahr hin, die Richter damit zu beleidigen, vgl. § 9). Es erscheint also keineswegs sinnlos (so v. Fritz, a. O. 65).

8. § 14 ist *μήτε σοφώτερον* nur von Ernesti conjiziert; die *σοφία* wird dort überhaupt nicht genannt. Dagegen wird § 16 auf *σωφροσύνη* gar nicht eingegangen, statt dessen aber bewiesen, Sokrates sei weise (nicht aber weiser als alle Anderen) gewesen. Arnim (a. O. 87) nimmt daher eine Lücke in § 14 an. Doch ist auch dann keine Übereinstimmung der beiden §§ hergestellt. In jedem Falle weicht der Bericht des Xenophon über das Orakel ab von dem des Platon (vgl. Arnim, a. O. 86 ff.; dagegen v. Fritz, a. O. 64). Alle Kombinationen darüber, welche Form die historische war, bleiben jedoch hypothetisch.

9. vgl. dazu o. S. 140.

den Göttern beziehen. Er hat geopfert bei den gemeinsamen Festen und auf den öffentlichen Altären, d. h. er hat an die Staatsgötter geglaubt. Er hat über die Mantik genau so gedacht wie alle anderen Menschen, nur hat er sich richtiger und frömmer ausgedrückt, indem er von dem Zeichen, das die Götter ihm gaben, auch als von einem göttlichen sprach; d. h. er hat keine neuen Dämonen eingeführt. Zum Beweis für die Richtigkeit seiner Argumentation hat er angeführt, was er von Göttern und Menschen Gutes erfahren hat. Das entspricht dem, was er dem Hermogenes als einen Teil des Inhaltes seiner Rede angekündigt hatte (vgl. § 9). Die G ö t t e r haben ihn ausgezeichnet durch prophetische Gabe, ja Apollon hat ihn als den freiesten, gerechtesten, weisesten aller Menschen bezeichnet. Die M e n s c h e n haben mit ihm vor allem zusammensein wollen, sie haben ihn beschenkt und sind ihm dankbar gewesen. Dann ist Sokrates darauf eingegangen, wie er selbst sich von ihnen Allen unterschieden hat. Die Ausführungen darüber geben die Meinung wieder, die Sokrates von sich selbst hatte; das entspricht wieder dem, was er dem Hermogenes als einen zweiten Teil seiner Rede angekündigt hatte (vgl. § 9).

Gemäß dem Bericht des Hermogenes habe Sokrates sich dann nach diesem an die Richter gewandten Teil seiner Rede (§ 11 *ὦ ἄνδρες*; § 14 *ἀκούσατε*: § 15 *ὦ ἄνδρες*) direkt an Meletos gerichtet (§ 19 *σύ . . ὦ Μέλητε*), der ihn trotz all des vorher Gesagten beschuldigte, die Jugend zu verderben. Sokrates habe ihn aufgefordert, zu sagen, ob er von irgend jemandem wisse, daß er ihn gottlos gemacht hätte, wenn er fromm war, übermütig, wenn er weise, verschwenderisch, wenn er sparsam, trunksüchtig, wenn er mäßig, weichlich, wenn er abgehärtet war (§ 19). Darauf habe Meletos geantwortet, daß er allerdings die kenne, denen Sokrates eingeredet habe, ihm mehr zu folgen als ihren Eltern. Und Sokrates habe das zugegeben, wenigstens in Bezug auf die *παιδεία*. Denn wie als Arzt, als Feldherr derjenige gewählt werde, der etwas davon verstehe (§ 20), so sei er von manchen Leuten als für die Erziehung am sachverständigsten angesehen und darum als Erzieher gewählt worden. Dafür aber könne man ihn nicht mit dem Tode bestrafen (§ 21).

Was Sokrates hier zu Meletos sagt, ist also eine Widerlegung des zweiten Hauptpunktes der Anklage. Nachdem Sokrates die allgemeinen Gründe bereits vorgebracht hat, welche gegen die Richtigkeit dieses Klagepunktes sprechen, bittet er den Meletos selbst um nähere Angaben, durch die er seinen Vorwurf begründen kann. Meletos geht darauf ein, Sokrates zeigt ihm die Haltlosigkeit seiner Behauptung.

Soweit bringt Xenophon die Rede des Sokrates, indem er dem Bericht des Hermogenes folgt; es ist Alles in indirekter Rede gegeben, abhängig von dem *ἔφη* in § 10.[10] Jetzt bricht er das Referat der Rede ab. Er sagt ausdrücklich: „Es ist natürlich noch mehr als dies gesagt worden von ihm selbst und von den Freunden, die für ihn sprachen.[11] Aber ich habe mir nicht zum Ziel gesetzt, Alles aus der Gerichtsverhandlung zu erzählen, sondern es genügt mir, deutlich zu machen, daß Sokrates es über Alles stellte, weder unfromm gegen die Götter, noch ungerecht gegen die Menschen zu sein. Nicht zu sterben aber hielt er nicht für erstrebenswert, sondern er glaubte, es sei für ihn die rechte Zeit zu sterben" (§ 22/3). Xenophon führt also die Rede des Sokrates nur soweit an, wie sie ihm wichtig scheint zum Beweis seines Themas: zu zeigen, daß die *μεγαληγορία* keine Torheit war, sondern der Überlegenheit des Sokrates entsprach.[12]

„Daß er aber so dachte, wurde noch deutlicher, als der Pro-

---

10. vgl. auch Arnim a. O. 72.

11. *συναγορεύοντες φίλοι* muß nicht bedeuten, daß die Freunde selbständig als Redner vor Gericht aufgetreten sind (so Wilamowitz, a. O. 103; Kaibel a. O. 581, 1). Es kann ebenso gut damit gemeint sein, daß die Freunde sich im gleichen Sinne wie Sokrates und zur Bekräftigung seiner Ausführungen gelegentlich während der Verhandlung geäußert haben (Gomperz, Verhandlg. d. 43. Vers. dtscher. Philol. u. Schulmänner i. Köln, Lpz. 1896, 74 versteht sie als „Entlastungszeugen"). Schon der Plural und die Verbindung mit *φίλοι* machen es unwahrscheinlich, daß an „Verteidiger" im modernen Sinne zu denken ist. Im übrigen erwähnt Sokrates ja auch bei Platon ausdrücklich, daß die Freunde gewillt sind, ihm durch ihr Zeugnis beizustehen (Apol. 34 a/b). Auch Chairekrates wird genannt als jemand, der für ihn Zeugnis ablegen wird (Apol. 21a). Ob es dazu wirklich gekommen ist, läßt sich aus Platon nicht entscheiden.

12. vgl. Arnim a. O. 10: „Alles in der Apologie stimmt zu dem Zweck, den ihr Verfasser in den Eingangsworten angibt, nämlich den Sokrates gegen den Vorwurf unkluger *μεγαληγορία* zu verteidigen."

zeß entschieden war“ (§ 23). Nachdem also bis jetzt von dem Verhalten des Sokrates vor dem Prozeß (§ 2—9) und während der Verhandlung (§ 10—21) die Rede war, soll nun gezeigt werden, daß auch sein Verhalten nach der Verurteilung auf der gleichen Gesinnung beruhte. Ein Beweis dafür ist, daß er zuerst weder selbst Buße zahlen, noch seine Freunde zahlen lassen wollte,[13] weil er glaubte, damit sein Unrecht zuzugeben, daß er dann seinen Freunden nicht folgte, als sie ihm zur Flucht helfen wollten (§ 23).[14]

Nachdem Xenophon diese Tatsachen angeführt hat, kehrt er zurück zu dem Bericht über das, was Sokrates selbst am Ende der Gerichtsverhandlung (also in seiner dritten Rede) gesagt haben soll. Die Ankläger nämlich, die die Zeugen zu falschem Zeugnis überredeten, und diese Zeugen selbst müßten sich großer Gottlosigkeit und großen Unrechtes bewußt sein — der Vergehen also, die man ihm vorgeworfen hat — während er selbst nicht geringer zu denken brauche als vor der Verurteilung. Denn er sei keines der Vergehen überführt worden, deren man ihn beschuldigte (§ 24). Von den Verbrechen aber, auf die der Tod stehe, behaupteten nicht einmal die Ankläger, daß er sie begangen habe. So komme es ihm verwunderlich vor, woher es ihnen überhaupt richtig scheine, ihn des Todes für würdig zu erklären (§ 25). Das falsche Urteil aber würde nicht ihm sondern denen zur Last fallen, die gerichtet haben. Er aber wisse, daß die Zukunft und die Vergangenheit ihm bezeugen werde, er habe an niemandem je Unrecht getan oder ihn schlechter ge-

---

13. Auch nach Platon weist Sokrates zuerst jede Strafe als sinnlos zurück (Apol. 37b/e); Geld will er stellen, so viel er besitzt, aber eine Strafe bedeutet das für ihn nicht (38b), ist also auch sinnlos. So kann er den Richtern anbieten, was die Freunde für ihn stellen wollen, weil er weiß, daß es in Wirklichkeit nicht dazu kommen wird. Seine Einstellung zu einer Strafe überhaupt ist im Grunde nach Platon die gleiche wie nach Xenophon. Weitere Schlüsse lassen sich, wie mir scheint, aus der Verschiedenheit der Berichte im Einzelnen, die zuzugeben ist — vgl. auch Friedländer (a. O. II 167, 2) gegen Arnim (a. O. 75) — nicht ziehen. Die Unsicherheit weiterer Folgerungen zeigt sich jedenfalls aus den genau entgegengesetzten Urteilen, zu denen v. Fritz (a. O. 41) und Wolff, (a. O. 83) kommen; vgl. auch Bruns. (a. O. 222) und dagegen Wolff (a. O. 49).

14. Mit diesem Argument wird auf Ereignisse nach dem Prozeß verwiesen.

macht, sondern Gutes getan an denen, die sich mit ihm unterredeten (§ 26).

Bis hierher hat Xenophon also wieder im Anschluß an Hermogenes — auch diese Rede ist im A. c. I. wiedergegeben, noch abhängig zu denken von ἔφη § 10 — gezeigt, daß auch das, was Sokrates nach der endgültigen Urteilsverkündung gesagt hat, der gleichen Überlegenheit entsprang wie die Verteidigungsrede und die Weigerung, Strafe zu zahlen, oder später, zu entfliehen. Jetzt führt er noch einen weiteren Beweis dafür an, daß Alles, was Sokrates damals sagte und tat, zu dieser überlegenen Haltung in gleicher Weise paßte. Denn entsprechend dem, was er geredet hatte, ging er fort, heiter im Blick, in der Haltung, im Schritt. Und als er seine Freunde weinen sah, tröstete er sie damit, daß er ja ohnehin bald hätte sterben müssen, daß er vom Leben nichts Gutes mehr zu erwarten habe, es also ein Glück sei, dem Alter durch den Tod zu entgehen (§ 27). Und als Apollodor sagte, er leide am schwersten darunter, daß Sokrates zu Unrecht sterbe, scherzte Sokrates und fragte, ob es ihm lieber wäre, ihn mit Recht sterben zu sehen (§ 28).[15] Während Xenophon diese beiden Züge als sichere Tatsachen wiedergibt, bringt er noch eine andere Episode mit dem Bemerken: „es wird aber erzählt“. Als Sokrates nämlich den Anytos vorübergehen sah, habe er gesagt, der sei stolz, als wenn er etwas Großes vollbracht habe, indem er die Athener veranlaßte, ihn zu töten. Denn Anytos sei gekränkt über ihn gewesen, seitdem er einmal zu ihm gesagt habe, er solle doch, da er in so hohen Staatsämtern sei, seinen Sohn nicht Gerber werden lassen (§ 29).[16] Im Anschluß an diese Begegnung auf

15. Daß die Bemerkung, Sokrates habe dem Apollodor über die Locken gestrichen, nicht eine Nachahmung von Phaid. 89b sein muß (so Wilamowitz, Herm., a. O. 101/2; v. Fritz, a. O. 67), hat schon Wetzel (a. O. 401) mit Recht bemerkt (vgl. auch Arnim, a. O. 23/4).

16. Daß die Identität des hier erwähnten Anytos mit dem von Lysias (Or. 22) genannten, die zu chronologischen Schwierigkeiten führen soll (Wilamowitz a. O. 100), nicht nachweisbar ist, hat Arnim gezeigt (a. O. 22). v. Fritz (a. O. 43—49) glaubt, daß literarisch wie inhaltlich der Anytos-Abschnitt historisch ableitbar sei, also nicht von Xenophon stamme. Er behauptet (a. O. 44), daß die Szene zu denken ist nach der Verurteilung und letzten Rede des Sokrates, aber noch im Gerichtssaal selbst. § 27 wird jedoch ausdrücklich gesagt ἀπῄει, und die, die mit Sokrates fortgehen,

dem Weg vom Gericht habe Sokrates dann geweissagt, der Sohn des Anytos werde ein schlechtes Ende nehmen (§ 30).[17] Und Xenophon bemerkt, daß diese Voraussage sich erfüllt hat (§ 31).[18] Damit sind die Beweise dafür zu Ende, daß Sokrates die Überlegenheit, die sich in seinen Reden vor Gericht aussprach, auch nach dem Prozeß bewahrte, daß also die angebliche *μεγαληγορία* in Wahrheit der Ausdruck für die Größe des Sokrates war.

Die Schrift rundet jetzt zum Anfang zurück. Sokrates hat durch seine hochmütige Redeweise vor Gericht Haß erregt und die Stimmung für seine Verurteilung noch verstärkt. Demge-

---

werden an der gleichen Stelle als *παρεπόμενοι* bezeichnet; § 29 wird erzählt, Sokrates habe den Anytos vorbeigehen sehen *(παριόντα ἰδών)*. Sokrates geht also nicht nach der Gerichtsverhandlung zu Anytos hin, er schiebt ihm nicht „wie ein altes Waschweib" einen einzelnen Vorfall als Ursache seiner Anklage unter (so v. Fritz, a. O. 46), sondern er spricht lediglich zu seinen Freunden ü b e r Anytos, dessen persönliche Gekränktheit ihren Ursprung sehr wohl in dem berichteten Vorfall gehabt haben kann. Die für Anytos schmeichelhafte Begründung, er, der es zu so hohen Ämtern gebracht habe, solle seinen Sohn nicht Gerber werden lassen, paßt zu dem, was Platon erzählt (Men. 95a). Anytos scheint gegen etwas Schmeichelhaftes nicht unempfindlich gewesen zu sein. Wenn v. Fritz sagt (a. O. 49), daß die Anytosgeschichte sicher kein echtes, dem Xenophon von Hermogenes berichtetes Gespräch ist, so muß man ihm zustimmen; Xenophon führt es auch gar nicht als solches ein, sondern läßt die Quelle ungewiß *(λέγεται δέ)*. Über das Verhältnis der hier berichteten Prophezeiung zu der von Platon (Apol. 39b) erzählten vgl. Arnim (a. O. 80—82).

17. Von einer verschiedenen Begründung dafür, daß der Sohn des Anytos nicht Gerber werden soll, ist nicht die Rede (gegen v. Fritz a. O. 46/7); in dem Gespräch mit dem Vater hat Sokrates von Anytos aus argumentiert, in der Prophezeiung über die Entwicklung des Sohnes geht er notwendig von dessen Anlage aus. Und das Handeln des Vaters erscheint um so schlimmer, als des Sohnes an sich gute Anlagen durch den Mangel richtiger Erziehung verdorben werden.

18. Ich halte mit Wetzel (a. O. 400) den zweiten Satz von § 31 für eingeschoben. Er stört den Zusammenhang. Daß Anytos noch im Tode einen schlechten Ruf hatte, Sokrates aber durch seine *μεγαληγορία* die Richter verstimmte (die beiden Sätze sind durch *μέν—δέ* verbunden), ergibt keinen Sinn. Daß der Anschluß kein sehr guter ist, gibt auch v. Fritz zu (a. O. 45). Die von Wetzel vorgenommene Streichung ist also doch wohl nicht „ad hoc" erfunden (gegen v. Fritz a. O. 43). Dagegen kann der Beweisgang für die Überlegenheit des Sokrates sehr wohl damit schließen, daß seine Vorhersage sich erfüllte, die sich ja auch nur auf den Sohn, nicht auf Anytos bezog. Der Abschluß des Ganzen beginnt dann *(Σωκράτης δὲ)* mit einer Wiederholung der zu Anfang formulierten Behauptung, daß die *μεγαληγορία* dem Sokrates nach der allgemeinen Meinung geschadet hat.

genüber erscheint er dem Xenophon eines gottbegnadeten Loses teilhaftig geworden zu sein, denn den beschwerlichsten Teil des Lebens hat er aufgegeben, dafür aber den leichtesten Tod erlangt (§ 32). Zudem hat er die Stärke seiner Seele bewiesen. Denn in der Erkenntnis, daß der Tod für ihn besser sei als das Weiterleben, ist er, wie er sich Anderem, was gut für ihn war, nicht widersetzt hat, auch dem Tode gegenüber nicht schwach geworden, sondern hat ihn heiter hingenommen und bestanden. Wenn er daher die Weisheit und edle Gesinnung dieses Mannes bedenkt, kann er nicht anders, als die Erinnerung an ihn festhalten, und wenn er das tut, kann er nicht anders als ihn preisen. So schließt er mit einer Wendung an den, der die Überlegenheit des Sokrates nicht anerkennt: „Wenn aber einer von denen, die nach ἀρετή streben, mit jemandem zusammen war, der nützlicher war als Sokrates, so halte ich diesen Menschen für berechtigt zur höchsten Glückseligkeit.“ (§ 33).

Das in den Eingangssätzen als Absicht der Schrift bezeichnete Thema, die Erinnerung daran festzuhalten, wie Sokrates über seine Verteidigung und seinen Tod gedacht hat, ist also durchgeführt. Wie dort die Ansicht des Verfassers über die angebliche μεγαληγορία des Sokrates ausdrücklich in Gegensatz gestellt wurde zu dem, was die anderen Schriftsteller darüber gesagt haben und was die allgemeine Meinung zum Ausdruck bringt, so wird am Schluß die persönliche Ansicht des Autors in Gegensatz zu der scheinbar negativen Wirkung des Sokrates auf die Richter stark hervorgehoben (§ 32 ἐμοὶ μὲν οὖν δοκεῖ § 34 ἐγὼ μὲν). Und wie an der Darstellung der Anderen getadelt wurde, sie hätten nicht deutlich gemacht, daß Sokrates den Tod für wünschenswerter hielt als das Leben, so glaubt Xenophon, daß der Tod für Sokrates eine besondere Gnade der Götter war, da er dem beschwerlichsten Teile des Lebens entging, den leichtesten Tod starb und dabei noch die Stärke seiner Seele bewies. Er sieht in der Haltung des Sokrates dem Tode gegenüber die gleiche Weisheit und edle Gesinnung, die Sokrates immer bewiesen hat. Darum muß er die Erinnerung an ihn festhalten, muß ihn preisen. Und so steigert er sich zu dem Hinweis darauf, daß ein um ἀρετή bemühter Mensch wohl niemandem begegnen konnte, der nützlicher war als Sokrates.

Es zeigt sich also, daß die Schrift in sich vollkommen klar und folgerichtig aufgebaut ist. Die Absicht des Ganzen wird ausdrücklich formuliert (§ 1) und in Gegensatz gestellt zu dem, was die Schrift nicht sein will. (§ 22/3). Die einzelnen Abschnitte ordnen sich dem Thema richtig unter, der Abschluß entspricht der Einleitung. Die Analyse des Textes gibt also keine Handhabe, einzelne Stücke als nicht hinein passend oder nur mühsam zusammengefügt auszuscheiden.

Ebenso wenig aber findet sich im Text ein Hinweis darauf, daß Xenophon nicht, entsprechend der Überlieferung, der Verfasser dieser Schrift sein könnte. Die sprachliche Untersuchung hat ergeben, daß der Sprachgebrauch mit dem des Xenophon übereinstimmt.[19] Die Annahme, daß ganze Stücke aus verlorenen Schriften des Xenophon übernommen sein könnten,[20] entbehrt jeder Begründung. Aus den Übereinstimmungen oder Abweichungen zu den Memorabilien[21] oder auch zu Schriften anderer Autoren[22] läßt sich eine Abhängigkeit im Sinne von einfacher Übernahme oder Abwandlung dort behandelter Themen nicht ableiten, ohne daß immer auch das umgekehrte Verhältnis denkbar wäre. Daß einige der berichteten Tatsachen mit denen von Anderen überlieferten übereinstimmen, scheint in ihrer Historizität begründet;[23] daß andere von Xenophon anders erzählt, d. h. anders verstanden werden als von Anderen (für uns kontrollierbar nur an Platon), entspricht ja gerade seiner Absicht und stimmt überein mit dem, was sich auch sonst für die Sokrates-Auffassung des Xenophon ergeben hat. Die Anlage der Apologie zeigt nichts, was zu der sonstigen Schreibweise des Xenophon im Widerspruch steht, vielmehr weist sie starke Ähnlichkeiten mit dem Plan der Memorabilien auf. Wie jene will sie Erinnerungen geben, ausgehend von der subjektiven Meinung des Autors, die er in Gegensatz stellt zu anderen Meinungen über das gleiche Thema. Wie dort tritt überall aber das Bemühen um historische Genauigkeit hervor,

---

19. vgl. Immisch Neue Jahrb. 1900, 405 ff.
20. So v. Fritz a. O. 37.
21. Über die Beziehung zu den Memorabilien im Einzelnen vgl. die Anmerkungen zu den betreffenden Stellen in der Memorabilien-Analyse.
22. vgl. die Parallelstellen im Apparat der Thalheimschen Ausgabe.
23. vgl. Arnim (a. O. 74 ff.).

es werden die Quellen genannt, soweit das möglich ist, es werden diejenige Zeugnisse angeführt, die den höchsten Grad von Glaubwürdigkeit haben.

Der Autor selbst bemüht sich, die Quellen systematisch zu prüfen, aus dem übereinstimmenden Bericht mehrerer Schriftsteller schließt er auf die Historizität des berichteten Faktums (§ 1). Wie in den Memorabilien steht am Ende der Schrift die Zusammenfassung des persönlichen Urteils des Autors. Wie dort schließt er mit einer Wendung an jemanden, der anderer Meinung sein könnte als er, der überzeugt ist, daß es für einen nach ἀρετή strebenden Menschen nichts Nützlicheres geben konnte als das Zusammensein mit Sokrates. Damit mag, wie eine Ankündigung, das Thema der Memorabilien anklingen, deren Fassung auch darauf hinzudeuten scheint, daß sie nach der Apologie geschrieben sind.[24] Mehr läßt sich nicht sagen. Jedenfalls wäre es verständlicher, daß die Apologie, die nur eine Einzelheit im Verhalten des Sokrates zu einer bestimmten Zeit erklären will, früher geschrieben ist als die Memorabilien, die die gesamte Persönlichkeit in der Auffassung des Xenophon schildern sollen; daß der Aufbau der Verteidigungsrede, wie Xenophon ihn in der Apologie wiedergab, das Gerüst bildete zu seiner Gesamtdarstellung des Sokrates, nicht aber umgekehrt.[25] Doch mehr als diese Wahrscheinlichkeit einer relativen Chronologie läßt sich nicht gewinnen. Für eine absolute Datierung fehlt jeder sichere Anhaltspunkt.

---

24. vgl. o. S. 133.

25. vgl. auch Arnim (a. O. 66), dessen Annahme, Xenophon habe die Apologie später verworfen und darum die Memorabilien geschrieben (a. O. 53), mir allerdings unbeweisbar scheint. Auch daß der Eindruck der platonischen Apologie ihn mit zur Abfassung der Memorabilien bestimmt habe, bleibt rein hypothetisch; mit den Anderen, die über das gleiche Thema geschrieben haben, wie es im ersten Satz der xenophontischen Apologie heißt, könnte auch Platon gemeint sein. Denn er hat ja die μεγαληγορία des Sokrates berührt, auf seine Weise auch erklärt, nicht aber damit gezeigt, daß der Tod dem Sokrates wünschenswerter erschien als das Leben (gegen Arnim a. O. 11 ff.). Auch hat Sokrates nach Xenophon ja gar nicht versuchen wollen, sich zu verteidigen, sondern darauf von Anfang an verzichtet, während er nach Platon diesen Versuch macht, die Richter aber nicht überzeugen kann. Über die μεγαλοψυχία in der platonischen Apologie vgl. Wolff (a. O. 49 u. 67), der das Verhalten des Sokrates dort mit dem von Aristoteles (Eth. Nic. 1123b) definierten Begriff der μεγαλοψυχία gleichsetzt. Dagegen vgl. aber Gadamer (GGA 1931, 194/5) und Eva Sachs (a. O. 1360).

INDEX

A. Xenophontisches Bild des Sokrates.

Armut: S. 17
Oec. II 2—4
Symp. III 9; IV 44

Äußeres: S. 8
Symp. II 19; IV 19; V 1; 5; 6; 7; 8

Daimonion:
s. Frömmigkeit

Eindruck: S. 19—20
Apol. 1; 11—13
Mem. I 1. 5; 4. 1; IV 1. 1; 8. 2; 8. 11
Symp. II 17; III 10; VIII 41

Eindruck d. Gespräche: S. 16—17
Mem. I 1. 5; 2. 37; 2. 47; 4. 1; IV 2. 40; 4. 9; 8. 10
Symp. IV 32; VI 6; 8

Freundschaft: S. 10—12
Apol. 17
Mem. I 2. 7; 2. 8; 2. 60; 6. 14; II 4. 1—7; 6. 28; 6. 29; 6. 31; 6. 36; III 11. 5—17
Symp. III 10; IV 44; 56—63; 64; VIII 5; 42

Frömmigkeit: S. 17—18
Apol. 11; 12—13
Mem. I 1. 1; 1. 2; 1. 3; 1. 4; 1. 8; 1. 9; 1. 12; 1. 19; 2. 64; 3. 1—3; 4. 4—18; II 3. 18—19; IV 3. 2—17; 7. 10
Symp. VIII 5

Gesprächsabsicht: S. 12—13
Mem. I 1. 10—16; 2. 3; 2. 7—8; 2. 31; 2. 35; 2. 37; 2. 48; 3. 8; 6. 9; III 7. 3; 7. 7; 10. 1; 10. 6; 11. 16; IV 2. 1; 2. 21; 4. 6; 7. 6
Oec. VII 1; 9; X 1

Gesprächsführung- u. -inhalt: S. 14—16
Apol. 26
Mem. I 1. 7; 2. 56; 6. 15; III 1. 2—3; 1. 4; 2. 1; 5. 23; 5. 24; 6. 2; 6. 5; 6. 10; 6. 13; IV 1. 3; 1. 5; 2. 1—2; 2. 8; 2. 9; 2. 40; 6. 4; 6. 6; 6. 13; 6. 15; 7. 1; 7. 3; 7. 5; 7. 7
Oec. II 1; 9; 16; III 14—15; VII 2; XIX 16; XXI 11
Symp. II 16; 20; III 2; VIII 28; 42

Handeln:
s. Reden

Lebensweise: S. 8—9
Mem. I 2. 1; 2. 4; 2. 5; 3. 5; 3. 6; 6. 2; 6. 5; 6. 6; 6. 7; 6. 10
Symp. II 17; 18; 19; 25/6; VIII 24

Liebe: S. 9—10
Mem. I 2. 1; 3. 8; 3. 11—13; 3. 14; II 6. 28; IV 1. 2
Symp. VIII 2; 3; 8; 12—15; 23; 25; 27—28

Reden: S. 17
Mem. I 1. 18; 2. 6; 2. 32; 2. 63; 3. 1; 6. 5; IV 4. 4; 4. 10—11

Tod: S. 18
Apol. 3; 4; 5; 6; 26; 27; 29; 33
Mem. IV 8. 1; 8. 4; 8. 5; 8. 6; 8. 8; 8. 10

Überzeugungskraft: S. 13—14
Mem. I 2. 36; IV 2. 19; 2. 23; 2. 39; 6. 15; 7. 1
Oec. II 14
Symp. IV 56

B. Platonisches Bild des Sokrates.

Armut:
Apol. 23b; 31c; 36c; 37c; 38b; S. 24
30b; 33a—b S. 30
Krat. 384b S. 24
Krit. 45b
Lach. 186c
Rep. I 337d; 338b

Atopie:
Phaidr. 230c S. 27—28
Symp. 215a; 218b; 221d
Theät. 149a

Äußeres:
Men. 80a S. 22
Phaidr. 229e
Symp. 174a; 215b; 220a—b;
215a—b; 216d—e; 218e S. 28
Theät. 143e; 144d S. 22

Bescheidenheit:
Apol. 17c; 33a; S. 25—26
17c—18a S. 30
Charm. 165b; 169a; 175e—176a S. 25
Euthyd. 272b—c; 274b; 278d; 293a
Euthyph. 5a ff.; 9a; 11d; 15b; 15e—16a
Gorg. 488a; 506a S. 25
Hipp. min. 376c S. 26
Krat. 391a; 428b; 428d; 440d—e S. 25—26
Lach. 186e; 200e; 201a
Lys. 218c; 222e
Men. 71c
Parm. 130c
Phaid. 99c
Phaidr. 234e; 235c; 235d; 236d; 262d
Prot. 334c; 348c
336d S. 30
Rep. I 338b; S. 25
III 392d;
VI 506d S. 26
Symp. 175e; 199a—b 201c; 207c; S. 25—26
199b S. 30
Theät. 169b—c S. 26

Daimonion:
Apol. 31d; 39c—d; 40a S. 23
Phaid. 84e—85b
Phaidr. 242c; 278e
Rep. VI 496c
Symp. 198a
Theät. 142c; 151a

Eindruck:
(d. Person u. d. Gespräche)
Apol. 21e; 23a; 28a S. 26—27
Gorg. 481b; 497b
458d S. 31
Lach. 187e; 188b
Men. 80b S. 30
Prot. 336d
335d S. 31
Rep. I 336d; 337a; 338d S. 26
Symp. 213e; 215d—e; 216c; 216e; 219c; 221e; 222a; S. 26—27
219d S. 28
215c; 216c S. 31

Ironie: s. Nichtwissen

Lebensweise:
Apol. 23a—b S. 28
Krit. 52b S. 23
Phaidr. 230b—d
230d S. 28
Symp. 176c; 214a; 219; 220a S. 23
219d; 221c S. 28

Liebe:
Charm. 154b; 155d S. 25
154d—e S. 28
Gorg. 482a S. 30
Lys. 204b—c S. 25
Men. 76c
Phaidr. 227c—d
Prot. 309a;
309b—c; S. 28
309c S. 30
Symp. 177d; 213c; S. 25
210a—211d; S. 30
212b; 216d—e;
222b

Nichtwissen:
Apol. 20b; 21a; 21d; 22e; 23b — S. 31—32
Gorg. 458a—b
Lach. 186c
Men. 84c
Phaidr. 229e—230a
Rep. I 337a
Symp. 216d
Theät. 149a; 150c—d; 150e; 157c; 161b; 187c

Reden:
Charm. 163d; 175e — S. 30
Gorg. 482b—e; 490e — S. 31
Phaid. 61d — S. 30
Symp. 201d; 221e; 222a — S. 31

Tätigkeit:
Apol. 17c; 23b; 29d; 30a—b; 31a—c; 33a—b; 36c — S. 24
23b; 30a—b; 30e; 31a—b; 32a; 33b — S. 29—30
Euthyd. 306c—d — S. 29
Euthyph. 3d — S. 24
Gorg. 473e—474a; 474a — S. 29
Symp. 174a; 220e — S. 24

Tod:
Apol. 28b—30c — S. 33—34
35e—41d — S. 35—37
Krit. 43b—54e — S. 37—39
Phaid. 61c—69e — S. 40—42
84c—115e — S. 42—46
Gorg. 484c—527e — S. 46—54
Theät. 172c—177a — S. 55—61

Unsicherheit im Gespräch:
s. Bescheidenheit

Überheblichkeit:
Charm. 169c — S. 26
Euthyd. 291b; 297b
Gorg. 461c; 482d; 483a; 517c
Hipp. min. 373b
Men. 80a—b
Phil. 20a
Rep. I 336c; 337e; VI 487b—c
Theät. 169a—c

Verhalten:
Apol. 28e; 32b—d — S. 29
Gorg. 526d
Krit. 51b; 53a
Prot. 314c — S. 23
Symp. 174d; 175b; 220c—d; 223d